

شرح

# الحقائق النسيقية

للعلامة سعد الدين التتازاني

المتوفى ٧٢٩ هـ

المحشوب

عقدا الفلمد

على

شرح الحقائق

للشيخ المولانا محمد علي

طبعة مديرة دعوة ملوكة

مكتبة الرشدي

كراتشي - باكستان

# شرح العقائد النسفية

للعامة سعد الدين التفتازاني رحمته الله  
المتوفى ٧٩٢هـ

المحشى بـ

عقائد الفرائد  
على

شرح العقائد

لـ مولانا محمد علي رحمته الله



الطبعة الأولى: ۱۴۳۰ھ - ۲۰۰۹م

عدد الصفحات: ۴۶۱

السعر: 210/- روبية



للطباعة والنشر والتوزيع

## AL-BUSHRA Publishers

Choudhri Mohammad Ali Charitable  
Trust (Regd.)

Z-3 Oversease Bungalows Gulistan-e-Jouhar  
Karachi - Pakistan

+92-21-7740738

هاتف

+92-21-4023113

فاكس

www.ibnabbasaisha.edu.pk

الموقع على الإنترنت

al-bushra@cyber.net.pk

البريد الإلكتروني

يطلب من

مكتبة البشري، كراتشي +92-321-2196170

مكتبة الحرمين، أردو بازار لاهور +92-321-4399313

المصباح، 16 أردو بازار لاهور 7223210 - 042-7124656

بك لينڈ، سٹی پلازہ، کالج روڈ، راولپنڈی 5557926 - 051-5773341

دار الإخلاص، نزد قصبہ خوانی بازار پشاور 091-2567539

ويطلب من جميع المكتبات المشهورة



## بسم الله الرحمن الرحيم

### مقدمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن نبينا محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان إلى يوم الدين، وسلم تسليماً كثيراً كثيراً - أما بعد:

فإن كتاب "شرح العقائد" من أهم الكتب في علم العقائد ولها أهمية كبرى لدارسي هذا العلم خاصة لطلاب المدارس الدينية في شبه قارة الهندية الباكستان والهند وغيرهما من الدول الآسيوية. كما لا يشك أحد في أن الأفهام والأذهان في عصرنا الحاضر قد اختلفت تماماً عن العصور الماضية، فجيلنا الجديد لا يستطيع الآن الاستفادة من تراثنا الديني والعلمي بقدر ما استفاد منه أسلافنا، بالإضافة إلى حدوث التغير في مجال الطباعة قد صعبت به الاستفادة من الكتب المطبوعة على الطباعة القديمة. فاحتاج الأمر إلى أن يخرج كتاب "شرح العقائد" في ثوبه الجديد وفي طباعة حديثة، فقامت - بعون الله وتوفيقه - مكتبة البشرى بأداء هذه المهمة، ولتكون الفائدة أتم وأشمل، قمنا بتكوين اللجنة من جماعة العلماء البارعين في علم العقائد لإخراج هذا الكتاب على ما يُرام. وقد بذلت هذه اللجنة قصارى جهدها للمراجعة والتصحيح والتدقيق لهذا الكتاب وإخراجه بشكل ملائم يسر الناظرين ويسهل للدارسين. نسأل الله أن يتقبل مساعينا ويسر مساوينا، وأن يجعل هذا الجهد القصير في ميزان حسناتنا، إنه هو العلي القدير.

إدارة "مكتبة البشرى" للطباعة والنشر

كراتشي - باكستان

٥ جمادى الأول، ١٤٣٠هـ



## منهج عملنا في هذا الكتاب:

- جعلنا كتاب "شرح العقائد" في المتن واخترنا حاشية "عقد الفرائد" لحل هذا الكتاب.
- واخترنا اللون الأحمر لنصوص "معن العقائد النسفية" في المتن.
- تصحيح الأغلاط الإملائية في المتن والخواشي كليهما، التي توجد في الطبعات الهندية والباكستانية.
- إضافة عناوين المباحث في رأس الصفحات.
- كتابة نصوص الكتاب بالشكل "الأسود" التي تم شرحها في الخواشي.
- اللون الأحمر للكلمات التي اخترناها للشرح في الخواشي.
- كتابة النص وفق قواعد الإملاء الحديثة مع وضع علامات الترقيم عليها.
- تشكيل ما يلتبس أو يشكل من الكلمات الصعبة.
- مراجعة معظم المصادر الأصلية لهذا الكتاب.
- تخريج الأحاديث التي وردت في متن الكتاب وشرحه.

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة الدين وعلومه وأهله، وخاصة لإكمال مشاريعنا الأخرى كما نسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، مقبولاً عنده، وأن ينفع به الطلاب وأهل العلم وأن يجعله في ميزان حسناتنا، وأن يحفظ علينا وعلى أهلينا وذرياتنا وإخواننا إسلامنا وإيماننا به حتى نلقاه وهو راض عنا، وأن يرحمنا ويرحم والدينا وذرياتنا ومشايخنا والمسلمين والمسلمات، إنه أرحم الراحمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

## [الحمد والصلاة]

الحمد لله المتوحد، .....

**بسم الله إلخ:** اختلف أولاً في أن الباء متعلقة بفعل، نحو: أبتدئ، أو اسم، نحو: ابتدائي، ثانياً في أن المتعلق عام كالابتداء أو خاص كالكتابة والقراءة، وثالثاً في أنه مقدم أو مؤخر، قال البيضاوي: إن الباء متعلقة بأقرأ المحذوف تقديره: بسم الله أقرأ؛ لأن الذي يتلوه مقرو، وكذلك يضم كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له، وذلك أولى من أن يضمراً أبدأ؛ لعدم ما يطابقه وما يدل عليه أو ابتدائي؛ لزيادة إضمار فيه، وتقدم المعمول ههنا أوقع كما في قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا﴾؛ لأنه أهم وأدل على الاختصاص. [بيضاوي: ٢٤]

**الحمد لله:** اللام للجنس أو الاستغراق، وقال بعض المحققين: اللام للعهد والمراد: هو الحمد الذي حمد الله سبحانه على نفسه به، وذلك لعجز العبد عن أداء الحمد فهو كقوله: "لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك"، وأما ابتداءه بالتسمية والتحميد والتصلية، فعلاً بالأحاديث، أحدها: "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بـ بسم الله الرحمن الرحيم، فهو أقطع"، رواه الحافظ عبد القادر عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه. وثانيها: "كل كلام لا يبدأ فيه بـ الحمد لله، فهو أحزم"، (رواه أبو داود والنسائي)، وثالثها: "كل كلام لا يبدأ فيه بـ الصلاة علي، فهو أقطع"، رواه أبو موسى المديني، ولا تعارض بين الأحاديث، إما لأن الابتداء في الكل عربي، وهو الإيراد قبل المقصود، وإما لأن الابتداء في بعضها حقيقي وفي البعض إضافي، وإما لأن الباء للاستعانة، ومعنى لم يبدأ بها لم يستعن بها، فلا يخفى وجه تأخير الصلاة؛ لأن ذكر الله تعالى أقدم، وفي تقدم التسمية على الحمد وجوه، أحدها: الاقتداء بالقرآن، ثانيها: إجماع السلف على تقديمها عليه حيث اجتمعتا، ثالثها: أن المحققين صرحوا بأن التسمية تفيد الحمد أيضاً؛ لأن الحمد بيان الكمال، [النيراس: ٤، ٣]

**المتوحد:** هو أبلغ وأؤكد من الواحد وتفصيل ذلك: أن علماء العربية ذكروا لباب التفعّل معاني، والمناسب منها هذا المقام ثلاثة: أحدها: الطلب كالاستفعال نحو: تعظم أي طلب العظمة، ثانيها: التكلف أي حمل الكلفة في الاتصاف بصفة نحو: تحلم أي كظم الغيظ، وثالثها: الصيرورة بلا صنع صانع نحو: تحجر الطين أي صار حجراً من غير أن يطبخه أحد على النار. ثم اعلم أن المحشين جوزوا حمل المتوحد على المعاني الثلاثة بنوع تأويل، أما الطلب فمعناه اقتضاء ذاته تعالى الوحدة، وأما التكلف فمحاز عن الكمال في الوحدة، وأما الصيرورة فمجردة عن الانتقال من حال إلى حال، فمعنى الكلام: الحمد لمن يقتضي ذاته الوحدة، أو الحمد للموصوف بالوحدة الذاتية التي ليست بصنع صانع. [النيراس: ٤]

## بجلال ذاته وكمال صفاته، المتقدس في نعوت الجيروت عن شوائب النقص وسماته،

**بجلال:** الجلال العظمة، وأيضاً الهيئة الموجبة للخوف والدهشة، وكثيراً ما يطلق على الصفات السلبية، نحو: ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب، والذات مؤنث، ويعبر به عن حقيقة الشيء القائم بنفسه؛ لأنها صاحبة الصفات القائمة بها. ثم اعلم أن الباء تحتمل أربعة معان: أحدها: التعلق بالمتوحد من قولهم: توحد زيد بالمال إذا أخذه كله ولم يشاركه فيه أحد، فالظرف لغو، والمعنى: الحمد لمن لا شريك له في جلال ذاته أو الحمد لمن لا شريك له في ذاته الجليلة، كقولهم: العلم حصول صورة الشيء في العقل بمعنى الصورة الحاصلة، ثانيها: الملابس والظرف مستقر في موضع الحال من ضمير المتوحد، فالمعنى: الحمد للموصوف بالوحدة حال كونه ملابسا بجلال ذاته، ثالثها: السببية للمتوحد ومعناها كون جلال الذات مقتضياً لكونه واحداً، رابعها: السببية للحمد كقولك: حمدته بعبثاته، وما يقال من أن الحمد لا يكون إلا على جميل اختياري، فلم يصح بل الكمال كله محمود. [النيراس: ٥، ٤]

**وكمال:** الكمال ضد النقصان، والمراد بكمال الصفات هو دوامها وثبوتها وعدم وقوفها على غاية بخلاف صفات المخلوقين، وفي هذه الفقرة إشارة إلى التوحيد والصفات الثبوتية، وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة؛ لأن الصفات إذا أطلقت أريد بها الثبوتية. (النيراس)

**المتقدس:** المتطهر بالمعاني الثلاثة للتفعل المذكورة في المتوحد، والنعوت: جمع نعت، وهو الوصف وما يوصف به، والجيروت: بفتحتين مبالغة في الجبر وهو الرفعة والعظمة، يقال: نخلة جبارة إذا كانت طويلة، وأيضاً القهر لا على سبيل الظلم، والمعنى الأول أنسب بالمقام، وهذه الصيغة للمبالغة كالملكوت بمعنى الملك العظيم، ثم الظاهر أن صفات الجيروت هي الصفات السلبية، والظرف في موضع الحال عن ضمير المتقدس، واستعبرت الظرفية لاتصافه بصفات الجيروت؛ لأن تلك الصفات تنفي كل نقص عنه، فهي له بمنزلة الحصن للملك، وفي الحديث القدسي: "الكبرياء ردائي والعظمة إزاري" (رواه مسلم)، وزعم بعضهم أن صفات الجيروت هي صفات الأفعال، كالخلق والترزيق والإحياء والإماتة، وقيل: أريد بها جميع الصفات الإلهية، وعبر عن الذات بالجيروت مبالغة، نحو: زيد عدل، قيل: نعوت الجيروت إضافة بيانية، والعظمة وإن كانت نعناً واحداً لكن عدت نعوتاً للمبالغة، ولا يخفى أن هذه الوجوه الثلاثة وإن كانت جائزة لكن ما اخترنا أحسن. [النيراس: ٥]

**شوائب:** جمع شائبة من الشوب وهو الخلط، وقد يطلق الشوائب على الأدناس وكل المعنيين جائز هنا. [النيراس: ٥]

**وسماته:** جمع سمة وهي العلامة، وفي هذه الفقرة إشارة إلى تنزيه الواجب، عن كونه جسماً وعرضاً ومكانياً وزمانياً ونحوها. [النيراس: ٥]



## والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع

من السطوع وهو الارتفاع

**والصلاة:** مصدر كالتصلية من باب التفعيل، أو اسم وضع موضع مصدر، والألف منقلبة عن الواو مفتوحة؛ ولذا كتبت بها وفحمت بالإمالة إليها، واختلف في معنى الصلاة، فقليل: إن أصلها الدعاء بالخير، وهي من العباد ظاهراً، وأما من الله سبحانه، فقليل: مجاز. بمعنى الرحمة؛ لأن الدعاء سببها، وقيل: شبه إرادة الله الخير بطلبه من نفسه الخير له، الثاني: أنها مشتركة بين الدعاء والرحمة، فالأول من العبد، والثاني من الله سبحانه، الثالث: أن أصلها الشاء الكامل كما في شرح "التأويلات الماتريدية". الرابع: أنها التعظيم، وهذا في الدنيا بإعلاء ذكره وشرعه، وفي الآخرة بتضعيف أجره وقبول شفاعته، كذا ذكره ابن الأثير، الخامس: أنها العطف، وهو من الله تعالى رحمة، ومن غيره دعاء، السادس: أن أصلها تحريك الصلوتين، وهما العظمان الظاهران عند رأسي الفخذين، ثم نقلت إلى ذات الركوع والسجود وتحرك الصلوتين فيها. قيل: إن الناس كرهوا إفراد الصلاة بدون التسليم؛ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٦)، فيرد على الشارح أنه فعل المكروه، والجواب: أن النووي رحمه الله أبطل القول بالكراهية، والتسليم في الآية تحتمل الانقياد، ولو سلم فلا دلالة على الجمع، نحو: أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، وقد صح عن النبي ﷺ أحاديث في تعظيم كيفية الصلاة، وهي بخالية عن التسليم، وكفى به حجة على عدم الكراهية، نعم! التسليم في نفسه عبادة شريفة كالصلاة. [النيراس: ٦٥، ٦٦]

**نبيه:** والنبي بالهمزة عند البعض، على وزن فاعل. بمعنى مفعول بكسر العين، يعني ينبي عن الله تعالى، وقيل: فاعل. بمعنى مفعول، بفتح العين أي المنبأ أنباء الله تعالى بالإيحاء، وكلا المعنيين صحيحان؛ لأن النبي ﷺ أخبر عن الله، وخبر؛ لأن الله تعالى أخبره بالإيحاء، والأكثر على أنه غير مهموز من النبوة، وهي الارتفاع؛ لأنه مشرف على جميع الخلائق، ويقال: النبأ هو الطريق الواضح، يسمى بذلك؛ لأنه طريق الحق إلى الله تعالى، والفرق بين النبي والرسول: أن الرسول أرسل إلى الخلق بإرسال جبرائيل عليه السلام إليه عياناً ومحاورته شفاهاً، والنبي الذي يكون نبوته إلهاماً أو مناماً، وكل رسول نبي، وكل نبي ليس برسول، ومن هذا قال النبي ﷺ: "علماء أمي كأنبياء بني إسرائيل"، ولم يقل كرسول بني إسرائيل. [رمضان أفندي ٧٦، ٧٧]

**محمد:** هذا أشهر أسمائه، وهي قيل: تسعة وتسعون، وقيل: ثلاث مائة، وقيل: ألف، ولم يسم بهذا الاسم أحد قبله، ولكن لما قرب زمان بعثه، وعرف العرب ذلك بإخبار أهل الكتاب، سمى الناس بعض أبناءهم محمداً، رجاء أن يكون هو. [النيراس: ٧] **المؤيد:** إما على صيغة اسم المفعول، كما هو المشهور أي المنتصور في دعوى الرسالة، أو على صيغة اسم الفاعل أي الناصر دعواه، وإنما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته إلى حد لا يحتاج منه إلى إثبات، ويكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها، ولما كان في جعل الحجج مؤيدات إيهام ضعفها، رفعه بوصفها بالسطوع. [عصام: ٤]

**حججه وواضح بيناته، وعلى آله وأصحابه، هداة طريق الحق وحماته. وبعد: .....**

**حججه:** جمع حجة وهي الدليل المثبت للحق. [النبراس: ٧] **بيناته:** جمع بينة بمعنى الأمر الظاهر من قولهم: بان إذا ظهر، ثم أطلق على كل ما يظهر الحق، والتأنيث بتأويل الآية أو المعجزة أو للمبالغة، ثم المراد بالحجج والبيئات هي المعجزات، إلا أنها من حيث الغلبة على الخصم حجة، ومن حيث ظهورها بينة، ويجوز أن يراد بهما أو بأحدهما الدلائل المطلقة، ثم في الضميرين وجهان: أحدهما الرجوع إلى الحق سبحانه وتعالى. وإضافة الساطع إلى الحجج، والواضح إلى البيئات، إما بمعنى من، أو إضافة الصفة إلى موصوفها، بتأويل الحجج الساطعة والبيئات الواضحة، وعلى كلا الوجهين يفيد أن معجزات نبينا أعظم من معجزات سائر الأنبياء؛ إذ إضافة الجمع تفيد الاستغراق فمعنى حججه جميع الحجج، وبيناته جميع البيئات، ثانيهما: الرجوع إلى الرسول ﷺ، وإضافة الساطع والواضح حيثنذ إضافة الصفة إلى الموصوف، أما معنى من فلا يفيد المدح؛ لأن كونه مؤيدا بالحجج التي هي أظهر الحجج الظاهرة على يده، لا يفيد كون حجته أظهر من حجج الأنبياء [النبراس: ٧]

**آله:** ذكر الآل في التصلية على النبي ﷺ سنة مأثورة، وقد ثبت في الحديث الصحيح قالوا: يا رسول الله! كيف نصلي عليك؟ فقال: "قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد". قيل: المراد بالآل بنو هاشم، وقيل: أولاده، وقيل: الفقهاء المجتهدون، وقيل: أتباعه وهو المختار، وعن أنس رضي الله عنه سئل النبي ﷺ عن آل محمد فقال: **كل نقي**، وفي رواية: **"كل مؤمن"**، وفي سندهما ضعف، وقيل: أتباعه وهو المختار، أعاد كلمة "على" ردا على الشيعة، حيث حكموا بمنع الفصل بين النبي ﷺ وآله بكلمة على شرعاً، ونقلوا في ذلك أثراً، وهو: **"من فصل بيني وبين آل فعلي كذا"** وهو من مفتريات الشيعة، يطله الأحاديث الصحيحة الواردة في الصلاة مع كلمة على، كصلاة التشهد. [النبراس: ٨، ٧] و[عصام: ٥]

**وأصحابه:** جمع صاحب صرح به سيويه، وزعم الشارح في "شرح الكشاف": أن جمع فاعل على أفعال لم يثبت، بل الأصحاب جمع صاحب بكسر الحاء مخفف صاحب، أو بسكونها اسم جمع، ثم أهل الحديث على أن صاحب من رأى النبي ﷺ ورآه النبي ﷺ كالمكفوفين مسلماً، ثم مات على الإسلام، وشرط بعضهم طول الصحبة نحو: ستة أشهر، وبعضهم الغزاء معه، والصحيح هو الأول. [النبراس: ٨]

**هداة:** إما وصف للآل والأصحاب، أو الأول للأول، والثاني للثاني، ووصف الأصحاب بالهداية على طبق قوله ﷺ: **"أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم"**. [عصام: ٥] **وبعد:** من الظروف الزمانية، إذا قطعت عن الإضافة، كما فيما نحن فيه بنيت على الضم، كذا في بعض الحواشي.

فإن مبنى علم الشرائع والأحكام، وأساس قواعد عقائد الإسلام، هو علم التوحيد والصفات، الموسوم بالكلام، المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام.

**مبنى:** بالفتح ما بين عليه غيره، والشرائع جمع شريعة، وهي في اللغة الطريق، وفي عرف المسلمين دين الإسلام، وقد يسمى كل مسألة من الدين شريعة، وعليه مبنى قوله: علم الشرائع، والحكم في عرف علماء الشرع: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أي الطلب والتخيير، ثم الظاهر: أن المراد بعلم الشرائع والأحكام: هو أصول الفقه وفروعه؛ لأنها أشهر بهذا الاسم، وقال بعضهم: المراد بعلم الشرائع جميع العلوم المنسوبة إلى الشرع من التفسير والحديث، وبعلم الأحكام أصول الفقه وفروعه، ثم لا يخفى كون علم الكلام مبنى لهذه العلوم؛ لأن هذا العلم يقيد معرفة الله سبحانه وصفاته بالدلائل، ولا شك أن من لم يعرفه لم يعرف الأنبياء ولا القرآن ولا الحديث ولا أصول الفقه ولا فروعه. [النبراس: ٩]

**وأساس:** بالفتح أصل الجدار، والقواعد جمع قاعدة، وهي في اللغة الأساس، وأيضا الخشبة التي يركب عليها خشبات المودج، وفي اصطلاح العلماء: القضية الكلية التي يستخرج منها الأحكام الجزئية، والعقائد جمع عقيدة، وهي القضية التي يصدق بها، وقد تطلق على نفس التصديق وفي تفسير هذه الفقرة وجوه: أحدها: لنا وهو: أن القواعد بالمعنى الاصطلاحي، فقواعد العقائد نحو قولك: كل نقص منفي عن الواجب تعالى، فهي قضية كلية يعرف منها عقائد جزئية، من أن الواجب ليس بجسم ولا عرض ولا مكاني، وعلم الكلام أساس لتلك القواعد؛ لأنه يجمعها ويقيم البراهين عليها، الثاني: المراد بالقواعد هي القضايا الكلية التي يتوقف دلائل العقائد عليها، من مباحث الوجود والإمكان والعلة والمعلول والأعراض والجواهر، والكلام أساس لتلك القواعد؛ لأنها مبرهنة فيه، الثالث: أن المراد بالقواعد معناها اللغوي وهو الأساس، وعقائد الإسلام هي مثل الاعتقاد بوجوب الصلاة وحرمة الخمر، وأساس تلك العقائد هو أصول الفقه، والكلام أساس أصول الفقه، الرابع: أن المراد بالقواعد هي المسائل الأصولية؛ لأن استنباط العقائد من النصوص يتوقف عليها، كقولك: لا إمام إلا من قرئش؛ لأن النبي ﷺ قال: "الأئمة من قرئش"، والألف واللام على الجمع يطل الجمعية، ويقيد الاستغراق، كما في أصول الفقه، وعلم الكلام أساس لأصول الفقه. [النبراس: ١٠]

**هو علم:** أي علم يعرف فيه ذلك، أي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته، وكلاهما اسمان لهذا العلم، ولكن الثاني أشهر؛ ولذا خصصه بالوسم، واختار الموسوم على المسمى؛ لئلا يتوهم كون التسمية مختصة بالكلام، وتسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات؛ ليتحقق معناه اللغوي في أغلب أجزائه وأشرفها، وتسميتها بالكلام؛ لمناسبة اعتبرت بينه وبينها، على ما سيحيي تفصيلها. [النبراس: ١٠] (وكستلي) **غياهب:** جمع غيب، هو ما اشتد سواده، فلرححان الشك على الوهم أضاف الغيب إليه، والظلمة المطلقة إلى الوهم. [الختالي: ٩]



## [ترجمة العلامة النسفي]

وإن المختصر المسمى بالعقائد، للإمام الهمام قدوة علماء الإسلام، نجم الملة والدين،  
عمر بن محمد النسفي - أعلى الله درجته في دار السلام - يشتمل من هذا الفن...  
خير إن

وإن المختصر. سماه مختصراً لا لأنه اختصر من كتاب كـ "التلخيص" بالنسبة إلى 'المفتاح'، ومختصر ابن  
الحاجب" بالنسبة إلى 'المنتهى'. بل؛ لأنه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المحالفين عن الأدلة  
والاختلاف، واقتصر على إيرادها. ووجه تسميتها بالعقائد؛ لأنها عقائد صرفة بخلاف لكتب المسوطة؛ فإنها  
مترجمة من الخلافات والمنازعات مما ليس بعقائد بل وسائل إلى أحكام العقائد والاجتناب عن الفواوسد. [عصام: ٨]  
الهمام. بالضم الرجل العظيم الهمة. وقيل: هو الرئيس الشجاع الخوادم، وقيل: المدك العظيم، فعلى هذا فيه إشارة  
إلى أن فتواه ينفذ في العلماء لا يخالف كحكم الأمير في رعيته. [النبراس: ١١]

قدوة: بمعنى المقتدى، وإضافة العلماء إلى الإسلام إضافة اسم الفاعل إلى المفعول، أو إضافة اجزاء إلى الكل كما  
لا يخفى، وإضافة النجم إلى الملة والدين إما إضافة النجم إلى مقرة، ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء في العدو والشرف  
ومدح النجم بالاستقرار فيه، أو إضافته إلى ما يستضيء منه، فيه مدحه بأنه يضيء الملة والدين. أو إضافته إلى الطريق.  
فإن النجم يسلك به الطريق الذي ليس بواضح، ففيه مدحه بأنه المقتدى في الدين يتمسك به في سبوكه، والملة والدين  
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار؛ فإن الملة من الإملال. بمعنى الكتابة صار اسماً للدين من حيث إنه يكتب، والدين:  
الطاعة، صار اسماً له من حيث إنه يطاع، والكتابة شعار العلماء، والإطاعة شعار الأنقياء. [عصام: ٩]

عمر بن محمد. يكنى أبا حفص، تولد سنة إحدى وستين وأربع مائة، وتوفي سنة سبع وثلاثين وخمسة مائة سمرقند،  
كان زاهداً، له تصانيف في الفقه والحديث، وله "المظومة" في الفقه، و"طلعة الطلبة" في اللغة، وهو أحد مشايخ  
صاحب الهداية. وسف بلدة من تركستان وتسمى نخشب، وهو من المجتهدين في فروع الحنفية، ومن أتباع الإمام  
أبي منصور الماتريدي في الأصول. [النبراس: ١١] دار السلام: هي من أسماء الجنة، سميت به؛ لسلامة أهلها من كل  
آفة وبليّة، أو لأنه من أسماء الله تعالى أضيف تشريفاً. [ملاً أحمد: ١٠]

من هذا إلخ: بيان دُرر وغرر قدم للسجع، قوله: غرر بالصم ففتح جمع غرة، وهي في الأصل بياض في جهة  
الفرس فوق الدرهم، يعد من علامات البركة، ثم استعير في كل شريف وأصح أفضل. وفوائد جمع فائدة، وهي  
ما يكسب من مال أو علم، فغرر الفوائد أفصلها، أو معناه الفوائد التي هي في الفوائد كالعرة في الفرس.  
والإضافة كـ لجين الماء. قوله: درر الفرائد، درر جمع درة، وهي اللؤلؤة، والفرائد جمع فريدة، وهي اللؤلؤة  
الكبيرة لانفرادها في الصدف، والإضافة كشجرة الأراك. [النبراس: ١١]

على غرر الفرائد، ودرر الفوائد في ضمن فصول، هي للدين قواعد وأصول، وأثناء نصوص، هي لليقين جواهر وفصوص، مع غاية من التنقيح والتهذيب، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب، فحاولت أن أشرحه شرحاً يفصل بمحملاته ويبين معضلاته، وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته، مع توجيه للكلام .....

في ضمن: حال من الغرر والدرر، وصمن الشيء باطنه، والفصول جمع فصل، وهو الكلام التام الذي لا يتصل بما قبله وما بعده، وكثيراً ما يطلق على الكلام الفاصل بين الحق والباطل، وكلا المعنيين جائر. [النبراس: ١٢] هي للدين إلخ: الجملة نعت لفصول، أثناء بفتح الهزرة جمع ثي بفتحتين، كعصا وهو الوسط، والنصوص جمع نص، وهو في اللغة الإظهار، وفي عرف الشرع كلام الشارع؛ لأن حقيقته ظاهرة، وحصّه علماء أصول الفقه بما يكون دلالاته واضحة على المعنى الذي يساق لأجله، وقد يسمى كل كلام واضح الدلالة نصاً، فمراد الشارح من النصوص ما اقتبسه المصنف رحمه الله من آية، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨)، أو حديث كقوله صلى الله عليه وسلم: "الخلافة ثلاثون سنة"

هي لليقين إلخ: الجملة صفة النصوص، واليقين العلم الذي لا يقبل الزوال، والجواهر الأحجار النفيسة كالياقوت والزمرد واللؤلؤ، الفصوص بالضم جمع فص بالفتح، وهو ما يركب في حنقة الحاتم، وقد جرت العادة بكونه من الثنائس، فالخاصل مدح النصوص بكونها شريفة القدر في إفادتها اليقين [النبراس: ١٢] مع غاية إلخ: حال من الصمير في يشتمل، ومن لبيان الغاية، والتنقيح في اللغة إخراج مخ من جوف العظم، وتنقيح الشجرة قطع شوكة وأغصانها الحالية عن الفائدة، والمراد هنا تحريد المطبوع عن الزائد، والتهذيب إصلاح الشيء، وأيضا جعله خالصاً عن لا يليق به. [النبراس: ١٢]

التنظيم: في اللغة: جعل الآلي في السلك، وفي الاصطلاح: تركيب الألفاظ المصيبة أو مطلقاً، والترتيب وضع أشياء مخصوصة بحيث يقع كل واحد منها في المقام اللائق به. [النبراس: ١٢] فحاولت: أي أردت وهو جزء شرط محذوف أي إذا كان كذلك. معضلاته: - بكسر الضاد- أي مشكلاته الشديدة من قولهم: أعضل المرض الطبيب، إذا أعجزه عن العلاج، وأعضله الأمر إذا اشتد عليه، وأعصلت المرأة إذا عسر ولادتها. [النبراس: ١٢] ويشتر: النشر: الإظهار من ضرب وبصر، والطبي: النف أي يظهر ملفوفاته. [النبراس: ١٢] مع توجيه: حال من فاعل أشرح أو فاعل يفصل، والتوجيه: جعل الكلام متوجهاً إلى المطلوب، أو استخراج وجه من وجوه صحته، فالمراد بالكلام على الأول كلام الشارح، وعلى الثاني كلام المصنف رحمه الله.

في تنقيح، وتنسبه على المرام في توضيح، وتحقيق للمسائل غيب تقرير. وتدقيق  
 طرف بتوجيه إثبات المسألة بالدلائل بعد  
 للدلائل إثر تحرير، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد، وتكثير للفوائد مع تجريد، طاوياً  
 كشح المقال عن الإطالة والإمالة، ومتحافياً عن طرفي الاقتصاد، الإطناب  
 والإخلال. والله الهادي إلى سبيل الرشاد، والمسئول لنيل العصمة والسداد، وهو  
 حسبي ونعم الوكيل.  
 تصرف

**تنقيح** أي بوجهه في صمن التنقيح، أي نقحته حيث صار موجهاً، وكذا قوله: تنسبه على المرام في توضيح،  
 يُحتمل إرادة تنسبه في غاية اوضوح وإرادة تنسبه على المراد في صمن التوضيح يعني لم يأت بتوضيح، لا يفيد بأن  
 يكون توضيح اواضح بل بتوضيح لو، يكن لمقي مرام حقيقاً غير لائق. [عصام: ١٠] **تقرير** أي تقرير كلام  
 المصنف - أ. التقرير: هو تبيين معنى المراد من الألفاظ المشتركة التي وقعت في كلام. (رومي)

**تدقيق** التدقيق: تارك كردد، وفي الاصطلاح: ترك التسامحة واستخراج الخفايا حتى يعسر فهمها، وقد بعضهم:  
 لتحقيق إثبات المسائل بالدلائل، وتدقيق إثبات مقدمات الدلائل ودفع ما يرد عليها، وشر: - بالكسر - صرف تعني  
 عقيب أيضاً، وتحرير الكتاب تحسين عبارته أو كتابته، قد بعضهم: تحرير: تخلص بعبارة عن الروايات. [السراس: ١٢]  
**تمهيد** التمهيد: گسترد، وفي الاصطلاح: يتراد الكلام الذي يتوقف عليه المقصود. [السراس: ١٢]

**طاوياً** حار من فاعل حاولت أو أشرحه، والطّي: [اسف]، كشح مقال. الكشح الحب (نصر) وطّي الكشح  
 محار عن الإغراض. [السراس: ١٣، ١٢] **الإطناب والإخلال**. مجموعته بدل عن طرفي الاقتصاد، أو عطف بيان  
 منه. أو بالرفع على أنه خبر مستد محذوف. الإصا: تصويل الكلام فوق الحاجة، والإخلال: اختصاره بحيث  
 يحل بفهم المطلوب. [السراس: ١٢]

**ونعم الوكيل** أعلم أن لعلماء انبياء في هذا العطف نكتاً، وهو أن عطف الإنشاء على إخبار غير فصيح عند  
 جمهورهم؛ لأن العطف يقتضي التلاؤم، وبين الإخبار والإنشاء كما أن الانقطاع، فلا يجوز عطف نعم الوكيل على  
 هو حسبي، ولا على 'حسبي' مؤولاً بـ 'يخسبي'، لأن 'يخسبي' أيضاً خبر، والخواب: أنه عطف الإنشاء على  
 الإنشاء؛ لأن الحمدة الأولى 'عني' هو حسبي' لإنشاء المدح بالكفاية، ولتأنيده لإنشاء المدح العام، أو أن قوة: ونعم  
 الوكيل ليس عطفاً، بل معمول خبر مستد محذوف، والأصل وهو مقول في حقه نعم الوكيل، فالمعصوف حمدة  
 حرة اسمية متعلق حررها حملة إنشائية فعيلة، فيكون من عطف الإخبار على الإخبار. [السراس: ١٣] و(الندسوفي)



## [تقسيم الأحكام الشرعية]

اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل، وتسمى **فرعية وعملية**،  
لتعلقها بالعمل  
ومنها ما يتعلق بالاعتقاد، .....

**الأحكام** أراد بالحكم النسبة الخيرية، أي إسهاد أمر إلى آخر بإيجاب أو سبب، وهو المعنى الذي يكون العلم به تصديقا، والشرعية ما يستفاد من الشرع، سواء كان موقوفا على الشرع، ككون الإجماع حجة والصلاة فريضة، أو لا، كوجوب الواجب ووحدته، فإنه غير موقوف على الشرع، ولكن الإصمبيات الكامل في أمثاله، إما يحصل عطافقة أخبار الشارع. [النبراس: ١٤]

**مها ما يتعلق:** مها حر أن، ومن بعضية، ومن رعم أن الحر ما يتعلق، فقد أخطأ؛ لأن المقصود بالإحار هو التقسيم، وأريد بالعمل أفعال العباد، وتفسير بأفعال المكلفين قاصر؛ إذ يجرح ما يتعلق بكيفية فعل الصبي، كصححة إسلامه وصلاته، وكيفية العمل هي الأعراض الذاتية له، من الوجوب والندب والحرمة والكراهة والصحة والفساد. ثم اعلم أن تعق النسبة الشرعية بكيفية العمل يهتمل معينين: أحدهما: الربط بين المخكوم والمخكوم عليه، بأن يجعل العمل موضوعا، ويحمل عليه ما يشتق من الكيفية، كقولك ركاة الفطر واجبة، وهمة امشاع فاسدة، ثانيهما: مطلق الارتباط بأي وجه كان، وإما ريد لفظ الكيفية، ولم يقتصر على العمل، كما اقتصر عليه في "شرح المقاصد"، دلالة وإرشادا على أن تعلق الأحكام بالعمل، من حيث الكيفية دون العمل نفسه، لو قيل: الكل يعم الاعتقاد، فيدرج القسم الثاني في الأول؟ قلنا بعد التسليم. إن المراد بالعمل عمل الخواارج، لا يقال: فحينئذ يشكل مسألة النية شرط الوضوء؛ لأنه مؤوون بأن الوضوء مشروط بالنية، وهذا اندفع ما بوهم من أن موضوع الفقه أعم من فعل المكلف؛ لأن قولنا: الوقت سبب وجوب الصلاة، من مسائل الفقه؛ لأنه بعد التسليم مؤوون بأن الصلاة واجبة سبب دخول الوقت، وإيراد علم الفرائض في الفقه، إما من قبيل تكثير الفن بإيراد ما يتعلق به، أو باعتبار أن موضوعه قسمة اشتركة، وكذا مسألة المحون والصبي راجع إلى فعل الولي، فيكون مرجع الكل إلى فعل المكلف [النبراس: ١٤، ملا أحمد: ١٣]

**فرعية:** لتمرعها على علم الأصول الاعتقادية، كقولك الوتر واجبة. **يتعلق بالاعتقاد:** يسعى أن يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشتمل التصوف وعدم الأخلاق، حتى يصح قوله وتسمى أصلية واعتقادية؛ لأن التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العلم، فلا يكون أصلية، وعلم الأخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع والأحكام، إلا أن يقال: عدم الأخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد، بل هو لتحصيل الحل، وبالحملة إما قال: منها ومنها، ولم يقل =

وتسمى **أصلية واعتقادية**. والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام؛ لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع، ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها، وبالثانية علم التوحيد والصفات؛ لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده.

### [عدم تدوين الكلام في زمن الصحابة]

وقد كانت الأوائل من الصحابة.....

= إما وإما؛ لعدم إحصار الأحكام الشرعية في ما ذكره، ونقل عن الشارح أن المحكوم عليه في قوله منها ما يتعلق الخ. كلمة منها كما هو المشهور. إذ المقصود بالإفادة حال أبعاد الأحكام، لا حال ما يتعق وأنه بعض الأحكام الشرعية. وجعل من التبعية محكوما عليها واسما مما استخرج الشارح من القوة إلى الفعل، صرح به في شرح الكشف. [عصام: ١٥]

**أصلية واعتقادية** أما كونها أصلية؛ فلكونها أصلا للقسم الأول من الأحكام، وأما كونها اعتقادية؛ فلكون المقصود منها نفس الاعتقاد، فعلم الفقه ذووته؛ لحفظ القسم الأول من الأحكام، وهذا القسم لا يكاد يحد في عدد، بل يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأني أن يحاط كله، ودون علم الكلام لحفظ القسم الثاني من الأحكام، وهو مصبوط في نفسه ولا يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية، فلا يتعذر الإحاطة به والافتقار على إثباته، وإنما يتكرر وجوه استدلاله وطرق دفع الشبهة منه. كذا في بعض الحواشي.

لما أنها الخ لأ العقل لا يستقل بمعرفة مسائل الصلاة والصوم ونحوه، وهذا وجه تسميتها بعلم الشرائع. ولا يسبق الفهم الخ وهذا بحسب علة الاستعمال، وهذا وجه التسمية بعلم الأحكام، ففيه بشر على ترتيب اللف. [البراس: ١٤]

**وقد كانت** دفع لما يقال: إن تدوين علم الكلام بدعة؛ لحدوثه بعد زمن السلف الصالح، وفي الحديث: **كن بدعة** **صالح** رواه مسلم، وفي 'شرح الأكبر' لعلي القاري قال أبو يوسف **رحمته**: العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم، وعنه أيضا: من طيب العلم بالكلام ترندق. وقال الشافعي: حكيم في أهل الكلام أن يضربوا بالحديد والعمال، ويطاف بهم في العشائر والقائل، ومن كلامه أيضا: لأن يلقي الله العبد بكل دس ما حلا الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام. وبالجملة: أنه حدث بعد زمان السلف الصالح، ولم يكن في زمانه **الخ**. وكل شيء لم يكن في زمانه **الخ**. ثم حدث بعده فهو بدعة وضلالة، وكل بدعة وضلالة مدمومة، فتدوين الكتب مدموم، وكل مدموم لا يستحق المدح فهو عت، ومن شأن العاقل أن يحتز عن العت، فأحاب جمع الكبرى، يعني لا سلم أن كل شيء لم يكن في زمانه **الخ** فهو بدعة وضلالة، وإنما يكون كذلك لو لم يكن له أثر وعلامة، وهما ليس كذلك بل له أثر وعلامة في الجملة، ولكن لا يظهر أنه لعدم الاحتياج إليه، ببركة صحبة النبي **صلى الله عليه وسلم**. (كذا وبعض الحواشي)

والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين، لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي ﷺ وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبواباً وفصولاً، وتقرير مقاصدهما فروعاً وأصولاً، إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين والبغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمات، فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط، وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات.

**والتابعين.** جمع تابع، وهو من صحب الصحابي، والصحابي: هو مؤمن صحب النبي ﷺ ولو ساعة ومات على الإيمان. فإن قلت: قد وقع تدوين الفقه والحديث في زمن مالك رحمه الله وهو من التابعين؟ قلت: نعم لكنه عند ظهور الفتن، وحدثت الواقعات، وكثرة الرجوع إلى العلماء في المهمات. (مسعودي) **إلى أن حدثت:** متعلق بالاستغناء، بمعنى أنه كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيين عن تدوين العلمين، إلى أن حدثت الفتن أي فتن المعتزلة والخوارج والجيرية، فاحتاج بعضهم إلى التدوين، حتى دون مالك رحمه الله الفقه، ومن وجوه الاستغناء: أنهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة، بالسبقة أو ملازمة أصحاب السليقة، وكان يفنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العميين، فلما حدثت الفتن وقل أصحاب الممارسة والفتن، وكادت تندرس معرفة دقائق الكتاب والسنة، ولم يبق من أهلها إلا واحد واحد، دونوها لئلا ينطمس أثرهما. [عصام: ١٩]

**والبغي:** الظلم على أئمة الدين العلماء، وذلك ما جرى عليهم زمن الحجاج بن يوسف، ثم زمن الخلفاء العباسية من القتل والصرب، ليعترفوا بأن القرآن مخلوق، ويجوز أن يراد بالفتن والبغي خروج الناس على عثمان وعلي رضي الله عنهما. ولكن التدوين وقع بعده بدهر طويل، وتركهم ما يحتاج إليه في الدين لا يلائمهم، اللهم إلا أن يقال: إنه كان مبدأ الحاجة، ولم تكن شديدة، وإنما كملت بعد انقراض الصحابة وعظماء التابعين فتأمل. [البراس: ١٥]

**اختلاف الآراء:** حتى حدثت اثنان وسبعون فرقة. **والأهواء:** جمع هوى، وهو ميل النفس إلى ما تشتهي بلا تجويز شرعي، وهذا وجه الحاجة إلى تدوين الكلام، ثم أشار إلى وجه الحاجة إلى تدوين العمديات بقوله: وكثرت الفتاوى. [النيراس: ١٥]





**ومعرفة العقائد** عن أدلتها التفصيلية بالكلام؛ لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا؛ **ولأن مسألة الكلام** كانت أشهر مباحثه، وأكثرها نزاعاً وجدالاً، حتى أن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق؛ لعدم قولهم بخلق القرآن؛ ولأنه يورث قدرةً على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلاسفة؛ **ولأنه أول** ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً؛ ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بمطالعة الكتب والتأمل؛ .....

**ومعرفة العقائد** عطف على معرفة أو على الأحكام، وأريد بالعقائد الأحكام الشرعية التي يقصد منها الاعتقاد فقط، كقولنا: الله تعالى قادر على كل ممكن، احترازاً عما يقصد به العمل، كقولنا: ركاة الفطر واجبة. عن أدلتها: متعلق بمحذوف أي معرفة صادرة عن الأدلة، وفيه إشارة إلى أن معرفة المقلد لا يسمى كلاماً، وقيد الجمهور الأدلة بالقطعية؛ لأن اتباع الظن في العقائد مذموم، ولكن فيه بحثان: الأول: أنه قد يحتج الأدلة الظنية فتמיד القطع بالحدس، فلا يكون إيراد الأدلة الظنية لهذا الغرض من باب اتباع الظن، الثاني: أن العقائد قسمان: فقسم لا بد فيه من تحصيل اليقين، كوجود الواجب ووحدته، وقسم ظني لا يمكن فيه تحصيل اليقين، كفضيلة الرسل على الملوك، فلا بأس فيه باتباع الظن؛ لإجماعهم على إيراد هذا القسم في كتب العقائد، فما يقع في كلام بعض المتكلمين من إسقاط الأدلة الظنية عن الاعتبار فليس بموجه. [النيراس: ١٧]

**ولأن مسألة:** فسمى الكل باسم أشهر أجزائه، فإن قيل: هذا ينافي قوله فيما سبق من أن بحث التوحيد والصفات أشهر مباحثه؟ أقول: الكلام من الصفات، فيجوز أن يكون بحثه أشهر من بقية مباحث التوحيد والصفات، ويكون تلك المباحث أشهر من غيرها فلا منافاة. [النيراس: ١٧] **المتعلقة:** العالين بلا حق. قتل كثيراً من أهل الحق إلخ: أراد الخلفاء العباسية سيما المأمون بالله والواثق بالله، ومن جملتها: أنهم قتلوا أحمد بن نصر الحارعي وصلبوه، فكان يقرأ القرآن بلسان فصيح. [النيراس: ١٧]

**ولأنه أول:** والحاصل أن تعليم العلوم وتعلمها، إنما يتيسر بالتكلم، فيجوز أن يطلق اسم الكلام على كل علم، لكن لما كان هذا العلم أول العلوم الواجبة؛ إذ الإيمان بالله ورسوله أول الواجبات، وهو من علم الكلام أطلق عليه الاسم أولاً، ثم لم يطلق على غيره للتمييز، وإن كان وجه الإطلاق موجوداً في كل علم. [النيراس: ١٨]

ولأنه أكثر العلوم نزاعاً وخلافاً، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم؛ ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام، دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام، ولأنه لابتناؤه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، كان أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسمى بالقرآن والحديث والإجماع <sup>دعوا</sup> بالكلام المشتق من الكلم، وهو الجرح. وهذا هو كلام القدماء. ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية، خصوصاً المعتزلة؛ لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف، <sup>مفعول مطلق</sup> لما ورد به ظاهر السنة، وجرى عليه جماعة الصحابة <sup>مفعول به</sup> في باب العقائد؛ ..... <sup>متعلق بـ "ورد"</sup>

**بإعرا** فإن المخالفين فيه من أهل القسنة ننان وسبعون فرقه، ومن أوصاف الكفار أكثر من ذلك، وأيضاً الخلاف في أصول الدين أشد إزعاجاً من الخلاف في غيرها. [النيراس: ١٨] **كلام القدماء**. المراد بكلام القدماء: الذي يشتمل على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، ولم يختلط بكلام الفلسفة، أي علم الكلام في تدوين القدماء هذا المقدار، وهو البحث عن التوحيد والصفات، دون البحث عن أقسام الممكنات، ومن غير تعرض إلى رد مذهب الفلسفة، يعني أن القدماء اقتصرُوا في علم الكلام على رد أهل البدع والأهواء، كالمعتزلة والشيعة وغيرها من الفرق الإسلامية، وعلى ترتيب الأبواب والفصول، وعلى تكثير المسائل بأدلتها، وعلى تبين المذاهب والاختلافات فقط، من غير تعرض إلى رد الفلسفة، ككتاب "الفقه الأكبر" لأبي حنيفة -، وكـ "الكافي" لعمر بن محمد بن العمرو الحنفي، وغيرها من الكتب الحنفية والشافعية. كذا في بعض الحواشي.

**مع الفرق الإسلامية** يعني أكثر خلافيات مسائل الكلام قبل حُلط الفلسفيات مع الفرق الإسلامية، هم الذين يتوجهون إلى القسنة، ويتمسكون بالكتاب والسنة، وأما مع غير الإسلامية فالقدماء ما لم يحاولوا الرد عليهم، لم يشتغلوا بالمناظرة والمباحثة معهم؛ إذ لا اعتداد بهم لعدم تأييدهم الأدلة بالشرع، بخلاف الإسلاميين؛ إذ أكثر أدلتهم بالنقل والشرع، فلا يتجه أن المسائل الخلافية مع غير الإسلامية أكثر مما هو مع الإسلامية تدبر. [حند: ٢٠]

**لأنهم أول فرقة** إن قلت: كونهم أول فرقة أسسوا لا يستلزم كون خلافياتهم أكثر، بل إما يستلزم كونها أقدم؟ قلت: هو على حد قوله تعالى لليهود: <sup>٥٥</sup> <sup>٥٤</sup> <sup>٥٣</sup> <sup>٥٢</sup> <sup>٥١</sup> <sup>٥٠</sup> <sup>٤٩</sup>، مع أن أول من كفر بالقرآن قريش، والمعنى لا تكونوا أشد الناس كفراً به. قوله ما ورد به ظاهر السنة إيج: في هذا الكلام إشارة إلى وجه تسمية مذهبنا لمذهب السنة والجماعة. [النيراس: ١٩]

وذلك لأن رئيسهم واصل بن عطاء، اعتزل عن الحسن البصري رحمه الله يقرر أن من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت المنزلة بين المنزلتين، فقال الحسن رحمه الله: قد اعتزل عنا، فسموا المعتزلة وهم سمو أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد؛ لقولهم بوجوب ثواب المطيع، وعقاب العاصي على الله تعالى، ونفي الصفات القديمة عنه.

واصل بن عطاء كان مولى بني هاشم أو بني مخزوم، بطن من قريش يكنى أبا حذيفة، وكان تلميذ الحسن البصري رحمه الله. صحب أبا هاشم بن عبد الله بن محمد بن الحنفية، ويقال: أحد عه العلم، تولد سنة ثمانين، ومات سنة إحدى وثلاثين ومائة. [النيراس: ١٩] من أركب وذلك لأنه دخل رحل على الحسن رحمه الله، فقال: يا إمام الدين! طهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة، وجماعة يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية، فكيف تأمر أن نعتقد؟ فتفكر الحسن، فقال واصل: صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، ثم قام إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يكرر ذلك، ويقول: إن مات بلا توبة دخل النار، ولكن عذابه أخف من عذاب الكفار. (والحق أنه ناح). [النيراس: ١٩] قد اعترل عنا: اعترض عليه بأن الحسن رحمه الله يقول: مرتكب الكبيرة منافق لا مؤمن ولا كافر، فلا اعتزال عن مذهبهم؟ وأجيب: بأن المنافق كافر حقيقي الكفر فلا منزلة عنده بين المنزلتين، وإنما قال: لا كافر ولا مؤمن؛ لأن الكافر عند الإطلاق يصرف إلى من يكون كفره طاهرا غير مضمّر، وقال بعضهم: إن الحسن رحمه الله رجع عن ذلك إلى قول أهل السنة. [النيراس: ١٩] فسموا المعتزلة يتبادر منه أن تسميتهم بهذا؛ لقول الحسن رحمه الله اعتزل عنا، وقال في شرحه لكشاف: قال عبد القاهر العدادي: سمو المعتزلة؛ لأن الحسن رحمه الله طرده عن مجلسه، حين قال بمنزلة بين المنزلتين، فاعتزل عنه إلى سارية من سواري مسجد البصرة، وأظهر بدعته، فقال الناس: إنه اعتزل الأمة، ونقل عن كتاب العرر: أنه لما قال الواصل بالمنزلة بين المنزلتين، قال عمرو بن عبيد: القول قولك، وإني اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك. [عصام: ٢٧، ٢٨] ثواب المطيع وأما أهل السنة فقالوا: لا يجب على الله شيء، وإنما الثواب فضل، والعقاب عدل، ولو عذب المطيع وأثاب العاصي لم يفتح منه، ولكن عادته المقدسة على خلافه. [النيراس: ٢٠]

ونفي الصفات هذا وجه التوحيد، قالوا: صفاته عين ذاته؛ إذ لو كانت رائدة لرم تعدد القدماء، وهو مناف للتوحيد، وقال الأشاعرة: الشرك: إثبات الدوات القديمة الواحدة لا الصفات القائمة بالواجب، قال أهل السنة: توحيدهم يطل عدلهم، وعدلهم يطل توحيدهم، أما الأول: فلأنه إذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن أمرا وباهيا، وكان التعديب منه على بعض الأفعال ظلما، وأما الثاني: فلأن أفعال المخلوقات إذا كانت بخلقهم، كانوا له تعالى شركاء في الخلق، فلم يبق التوحيد الحقيقي. [النيراس: ٢٠، رمضان أفندي: ٢٠]



## [مسألة نجاة الأطفال]

ثم إنهم توغلوا في علم الكلام، وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والأحكام، وشاع مذهبهم فيما بين الناس، إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري<sup>الاعتقادية</sup> لأستاذه أبي علي الجبائي: ما تقول في ثلاثة إخوة؟ مات أحدهم مطيعاً والآخر عاصياً والثالث صغيراً، فقال: إن الأول يثاب في الجنة، والثاني يعاقب في النار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب، .....

**وتشبهوا.** وكان السب فيه: أن نقل الفسفة من اليونانية إلى العربية، كان في رمن اخفاء العاسية، وكانوا يحبوها سيما المأمون، وفي رمنهم كان دور المعتزلة. [النيراس: ٢٠] **النسج أبو الحسن** وهو علي بن إسماعيل ابن إسحاق بن إسماعيل بن عبد الله بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري رحمه الله، صاحب رسول الله ﷺ، كان أبو موسى من بني أشعر، وهم قوم من اليمن، وأبو الحسن رئيس أكثر امتكمنين من أهل السنة، وهم يسمون الأشاعرة لذلك، ولد سنة ستين ومائتين، وتوفي سنة ثلث وثلاث مائة. [النيراس: ٢٠]

**أبي علي.** هو محمد بن عبد الوهاب من معتزلة بصرة، والحاء - بضم الحيم وتشديد الموحدة وتخفيفها - قرية من قرى غادرون. قوله: 'ما تقول فيه' اعتراض على قول بعض المعتزلة: إنه يحب على الله سبحانه أن يفعل بكل عبد ما هو أصلح في حقه. [النيراس: ٢٠]

**لا يثاب ولا يعاقب.** فإن قيل: لا واسطة بين الجنة والنار عندهم، والدخول في الجنة يرم الثواب، وفي النار يلزم العقاب؟ قلنا: لا نسلم اللزوم على قاعدتهم؛ فإنهم قد نصوا على أن أطفال المشركين حدم لأهل الجنة بلا ثواب، فعلى هذا يحمل قوله: 'فادخل الجنة' على الدخول فيها مثلاً، كما يدل عليه السياق، ولذا فرّع على الإيمان والطاعة. وأما مذهب أهل السنة والجماعة، فإن كان من أطفال المؤمنين ففيه مذهبان، الأول: أنه في الجنة وهو الصحيح، بل ادعى بعضهم الإجماع عليه، والأحاديث فيه كثيرة، كحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: 'كل مولود يولد في الإسلام، فهو في الجنة شيعان ريان، يقول يا رب أورد عليّ أبوي'. رواه ابن أبي الدنيا. الثاني: الإحالة على ما علم الله سبحانه أعماله على تقدير بلوغه، وهو رأي شردمة قليلة، مستدين بحديث عائشة رضي الله عنها قالت: دعي رسول الله ﷺ إلى حجارة صبي من الأنصار، فقلت: طوي لهذا عصمور من عصافير الجنة، لم يعمل السوء ولم يدركه فقال: 'أه غير ذلك يا عائشة، إن لله حق نجاة أهلاً، حققهم ها وهم في أصلاب نبيهم،

فقال الأشعري: فإن قال الثالث: يا رب لم أمتني صغيراً وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة. فماذا يقول الرب؟ فقال: يقول الرب: إني كنت أعلم منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً، فقال الأشعري رحمه الله: فإن قال الثاني: يا رب لم لم أمتني صغيراً لئلا أعصي لك فلا أدخل النار؟ فماذا يقول الرب؟ فبهت الجبائي، وترك الأشعري مذهبه. فاشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة، .....

١. حسن بن أحمد، حنيفة، وهو في "أحكامنا" رواه مسلم، وأجيب أولاً: بأنه هي عن الشارع الحكم على شخص معين أنه من أهل الجنة، أو كان ذلك التوقف من قبل أن يوحى إليه، بأن أطفال المؤمنين من أهل الجنة، وإن كان من أطفال الكفار ففيه مذاهب، الأول: أنه في الجنة، وهو الصحيح عند الجمهور؛ لحديث إبراهيم الخليل عليه السلام رآه النبي ﷺ في الجنة، حوله أولاد الناس، قالوا: يا رسول الله! وأولاد المشركين؟ قال: لا. رواه البخاري. ولأنه قد علم من الضرورة الدينية أن الله سبحانه لا يعذب أحداً بلا ذنب، وإن كان لا يقص منه شيء، الثاني: أنه في النار، وهو قول جمع عظيم، مستدلين بقوله ﷻ: "لن نذوهم ونبوءة في النار"، رواه أبو داود، وأجيب أولاً: أن المراد بالموؤودة هي الموعودة لها، أي الأم، وثانيها: أنه في مادة خاصة، وكانت الموعودة بالجنة، الثالث: أن أمره موقوف على ما عزم الله سبحانه من أعماله على تقدير بلوغه، ويدل عليه حديث أبي هريرة عليه السلام قال: سئل رسول الله ﷺ عن أطفال المشركين، فقال: الله أعلم بما كان لهم من العاقبة، رواه مسلم، الرابع: أنهم خدام أهل الجنة، الخامس: أنهم في الأعراف بين الجنة والنار، ولعله مختار الجبائي، السادس: السكوت، وهو مختار أبي حنيفة رحمه الله، لتعارض الأدلة، وقال الثوري شتي: هو الصحيح، السابع: قول بعض المبتدعة، يعادون تراباً يوم القيامة، [النراس: ٢١] و(المسعودي)

**فبهت** قيل في دفع إلزام الأشعري عن حجاب الجبائي، بأن الجبائي لا يقول بأن الإبقاء وإيصال الأنفع واجب عليه تعالى، حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عند اللطف والتمكين والإقذار على الأصلح، كإعطاء العقل والقدرة وإرسال الرسل، وهذا حاصل في حق العاصي انتهى، ولا يخفى أن وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة أمر آخر سوى وجوب الأصلح فكان الجحيم حلط أحدهما بالآخر. [عبدالحكيم: ١٩]

ومن تبعه: كآبي الحسن الباهلي، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والإمام الراربي.

وإثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة، فسموا أهل السنة والجماعة.

## [نقل الفلسفة إلى العربية]

ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون، وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة،.....

**أهل السنة والجماعة** وهم الأشاعرة، وهذا هو المشهور في ديار حراسك والعراق والشام وأماكن الأقطار، وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة والجماعة هم الماتريدية أصحاب أبي اسصور الماتريدي، وهو تلميذ أبي نصر العباس، تلميذ أبي بكر الجرجاني، تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من أصحاب الإمام أبي حنيفة ..... وماتريد: قرية من قرى سمرقند، والماتريدية يخالفون الأشعرية في بعض المسائل، منها التكوين، قال الأشعرية: راجع إلى القدرة، وقال الماتريدية: صفة أخرى، ومنها تكفير أهل القلة، قال الأشعري: يخترع عنه، خلاف الماتريدية، ومنها إيمان المقلد، صححه الماتريدية خلاف لبعض الأشعرية، ومنها الاستثناء جوره الأشعرية، وقال الماتريدية: كفر، ومنها النسخ والحسن في الأفعال، قال الأشعرية: لا يدركان إلا بالشرع، وقال الماتريدية: (قد) يدركهما العقل، ومنها أن الأشعرية قالت: لا يقض من الله شيء، وقال الماتريدية: لا يخور من الله ما يستقبحه العقل (حدا)، ومنها أن الأشعرية قالوا: فعل الله لا يعلل بعرض، وقال الماتريدية: قد يراعى الله سبحانه المصلحة تفصيلا، ومنها وجوب صدور ما فيه حكمة ومصحة عن الله تعالى، اعترف به الماتريدية، كما في إرسال الرسل، ومناه الأشعرية: إذ لا يقض من الله شيء، واصطلح المتأخرون على تسمية الفريقين بالأشاعرة تعبيرا. [النراس: ٢٢] و(ارومي)

**نقل الفلسفة** وأول من نقلها خالد بن يزيد بن معاوية ..... وكان ماهرا في الطب وغيره، ونقل أكثرها في رسم المأمون العباسي، ومن أعظم الناقليين حين بن إسحاق بن حنين، كما صرح به شيخ مشايخنا مولانا الشاه وني الله ..... المحدث الدهلوي في بعض تصانيفه. والفلسفة: هي الحكمة اليونانية مركبة من فيلاسوف، أي محب الحكمة، وهي علم بأصول كاشفة عن أحوال الموجودات، على ما في نفس الأمر بقدر طاقة أوساط الناس واليونان: اسم بلد من الروم، منسوبة عنى يونان بن يافث بن نوح ..... [النراس: ٢٢] و(بعض الخواشي)

**خالفوا فيه** كقدم العام، وإنجاب الصانع، وهي حشر الأحساد، وهي علم الله سبحانه بالخرائات. ومما يجب أن يعلم أن قدماء الفلاسفة المؤسسين للحكمة، كانوا تلامذة الأشياء ومن خواص المؤمنين، كما يظهر للناظر في تاريخهم، وأما الذي يوحد في كتبهم مما يخالف الشرع، فإما من غلط الناقليين، وإما من قصور أفهامهم عن درك =

فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة؛ ليحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها وهلم جراً، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات، وهذا هو كلام المتأخرين.  
وبالجملة هو أشرف العلوم؛ لكونه أساس الأحكام الشرعية، ورئيس العلوم الدينية،

= رموزهم؛ فهم كانوا يتكلمون بالإشارات كالصوفية، وإما صادرة عن أردال المتفلسفة، الذين يدعون الاستغناء عن الأنبياء، وليسوا من الحكمة في شيء، وإما لأن شرائع أنبيائهم كانت ساكنة عن تلك المسائل. فتكلموا فيها بالرأي فغلط اجتهدهم، من غير أن يكفروا بالغلط لسكوت الشرع عنها في عهدهم، كما أن النقول نخل اخمر لم يكر كفراً قبل تحريره، ثم إن علوم الحكمة الموجودة في زماننا، مشتملة على حق وباطل. [النبراس: ٢٢]

وهلم حراً أي يا من يحاطب بهذا الكلام، أو يقرأ ويطلع كتابي هذا تخرجوا سلسلة خوصهم ومجادلتهم وحلظهم، أو سلسلة ما حاصوا وجادلوا وخطبوا، وفيه عطف الإنشاء على الإخبار، إلا أن يعطف على مقدر أعني اسمع ما تنوبنا عليك وهلم حراً. [أحد: ٢١] والخاص: أن الإسلاميين لم يزالوا يلحقون بالكلام مسائل من الفلسفة شيئاً فشيئاً. [النبراس: ٢٤] معظم: وهو أجسام الأفلاك والعناصر، وغير معظم الطبعيات توابع أجسام الأفلاك، كالشمس والقمر والنجوم. وتوابع العناصر كالدخان والبخار. [رمضان آمدي: ٢٢]

الطبعيات: العلم الطبيعي: علم يتعلق بأمور يتوقف على مادة في التصور والوجود الذهني والخارجي، كالجسم. والعلم الإلهي: علم يتعلق بأمور لا يتوقف على مادة في التصور والوجود، كالوجود والوجوب والعلو والمعلول. والعلم الرياضي: علم يتعلق بأمور يتوقف على مادة في الوجود دون التصور، كالكرة؛ فإن العقل يمكنه تصور شكلها في مادة، من حشب أو حديد، وأما إذا وجدت الكرة في الخارج، فلا بد أن توجد في مادة. [النبراس: ٢٣] وبعض الخواشي. وهذا هو: أي ما يفيد معرفة العقائد مع خلط الفلسفيات. متأخرين: كسيف الدين الآمدي، والإمام الرارقي، وصاحب المواقف، وصاحب شرح المقاصد والتهذيب، وصاحب الطوائع، فإن المباحث الفلسفية فيها أكثر من المباحث الشرعية.

وبالجملة. أي سواء كان كلام القدماء أو كلام المتأخرين، والفرق بين "بالجملة" و"في الجملة": أن بالجملة تستعمل في الكثرة، وفي الجملة تستعمل في القلة، كما أفاده بعض الشراح. ورئيس العلوم وهي ستة: الكلام والتفسير والحديث وأصول الفقه وفروعه والتصوف، ورئيسها الكلام؛ لتوقف الباقي على معرفة الذات والصفات والنوطة. [النبراس: ٢٣]



وكون معلوماته العقائد الإسلامية، وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية، وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية. وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه؛ إنما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات، وأساس المشروعات.

### [حقائق الأشياء ثابتة]

ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات، على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله، ثم الانتقال منها إلى سائر السمعيات، <sup>أي الأربعة المذكورة</sup> ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض،.....

**براهينه** لما عرفت من أن الواجب في مسأله هو اليقين، وأنه لا يكفي فيها بالظن والتحمين. (كستني) وما نقل جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: لو كان علم الكلام أشرف العلوم، لما طعن السفس فيه ولما منعوا عن المباحثة، واللازم منتف فكذا المزوم. كذا في بعض الحواشي.

**غوامض المتفلسفين:** كالبحث عن كيفية تعلق القدرة بالمعدومات، وكيفية العذاب بعد الموت في القبر، وكالبحث عن الأمور العامة واحواهر والأعراض، فإن احتاج إليه في إثبات العقائد الدينية، هو العلم بإمكانها وحدثها وكونها في نظام بديع مثلاً لا غير. [رمضان: ٢٤] ثم لما كان جواب سؤال، كأنه قيل: بم لم يبدأ الكتاب بمباحث الذات والصفات، مع أنه المقصود بالذات وصدر بما هو غير المقصود بالذات؟ [ملاً أحمد: ٢٢] **وأفعاله:** كخلق أفعال العباد وأنه يهدي ويضل ويميت ويرزق. [النيراس: ٢٤]

**سائر السمعيات:** كأحوال القبر والبعث والنبوة والإمامة، وسائر: ناهضة الأصلية. بمعنى الباقي من السور، وهو ما بقي من الطعام والشراب بعد الأكل والشرب، والمندلة من الباء (من السير) أو الواو من سور البلد بمعنى الجميع، وكلاهما مستعمل بحسب المقام، والمراد بهذا المقام هو الثاني. [النيراس: ٢٤، ٢٥] تصدير الكتاب. مصوب على المعولية، والضمير المرفوع في ناسب لما فهم من الشرطية، وهو كون الكلام مبني على الاستدلال بالمحدثات، أو مرفوع، وناسب. بمعنى حسن. [النيراس: ٢٥]

وتحقق العلم بها ليتوصل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم، فقال: **قال أهل الحق:** وهو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتغالها على ذلك، ويقابله الباطل. وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة،.....

**ليتوصل.** وذلك لأن العلم بها وسيلة إلى العلم بصانعها. [النيراس: ٢٥] **أهل الحق.** أي أهل السنة والجماعة، وإنما عبر عنهم بأهل الحق ترعياً للاقتداء بهم، وإنما قدم هذا الفصل؛ لأن ما يذكر بعده من إثبات حدوث العالم وغيره، موقوف على العلم أولاً بأن للأشياء حقيقة، ثم الظاهر أن المقول بمجموع ما في الكتاب، فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة، وإن خص بقوله: حقائق الأشياء ثابته، فالمراد أهل الحق في هذه المسألة، وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم، ويحتمل أن يراد أهل الحق في جميع المسائل، وهم أهل السنة والجماعة، وتخصيصهم بالذكر اعتداداً بهم، فكأنهم هم القائلون. [الخيالي ٢٠]

**مطابق للواقع.** زعم الخطائي تلميذ الشارح رحمته: المطابق بفتح الباء؛ لأن المطابقة في الحق يعتبر من جانب الواقع، وهذه نكتة جيدة، لكن لا يحسن حمل كلام الشارح في هذا المقام عليها لقوله فيما بعد، وقد يفرق فإنه يدل على أن هذا الفرق لم يسبق. [النيراس: ٢٥] **والعقائد.** جمع عقيدة بمعنى المعتقد، قيل: هي القضية المعقولة وقيل: القضية المأخوذة لا عن ضرورة بل باستدلال أو تقليد، وقيل: القضية مطلقاً من حيث نسبتها إلى العالم بها، وعندئذ إنما القضية التي علمها يعقد القنب عليها. ويعلم أن إنكارها إنم. [النيراس: ٢٥] **والأديان:** جمع دين بالكسر وهو مجموع القضايا المأخوذة عن يدعي التليغ من عند الله تعالى، صادقاً كان أو كادياً. [النيراس: ٢٥]

**والمذاهب:** جمع مذهب، وهو مجموع القضايا المأخوذة عن يدعي إثباتها بالاستدلال. [النيراس: ٢٥] **اشتغالها** أما اشتغال القول عليه، فباعتبار أنه يدل على ما فيه الحكم المطابق للواقع، وهو القضية المعقولة واشتغال العقيدة عليه باعتبار أن المراد بها ههنا تلك القضية. وأما اشتغال الدين عليه فباعتبار أن الأحكام الواردة فيه كلها مطابقة للواقع. وأما اشتغال المذهب فيه فكاشتغال الدين. (بحر آبادي)

**وأما الصدق:** يعني الصدق يطلق على الأقوال والاعتقاد وغيرها. أما شيوخه وكثرته في الأقوال خاصة، كما يقال: قول صادق ولا يقال: اعتقاد صادق والدين صادق والمذهب صادق إلا نادراً، فعلم من هذا: أن بين الحق والصدق عمومًا وخصوصًا مطلقًا، والصدق خاص مطلقًا والحق عام مطلقًا. [رمضان آفندي: ٢٦]

ويقابله الكذب. وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم. فمعنى صدق الحكم مطابقتها للواقع، ومعنى حقيقته مطابقة الواقع إياه. **حقائق الأشياء ثابتة، حقيقة الشيء وماهيته** .....

**وبقائه الكذب** يعني الكذب يطلق على الأقوال، والاعتقاد وغيرها. أما شيوعه وكثرته في الأقوال خاصة. فإن قيل: ينبغي أن يكون الكذب أعم من الباطل، حكم أن نقيض الأحص مطلق أعم من نقيض الأعم مطلقا، وليس كذلك. قلت: التقابل بين الحق والباطل، وكذا بين الصدق والكذب، تقابل العدم والمبكرة، لا تقابل الإيجاب والسلب، فلا إشكال. فليتأمل فإنه دقيق وبالقول حقيق. [رمضان أفندي: ٢٦]

**تعتبر في الحق** ويؤيده أن الحق في أصل اللغة بمعنى الثابت، فالواقع أحق بأن يوصف به من الحكم. أما وجه اختصاص الصدق بالحكم، فقيل: ليعرف وقيل: لأن الصدق في اللغة هو الإحصار عن الشيء بما هو عليه، وأورد عليه أولا: أنه لم يوجد في كتب اللغة، وثانيا: بأن الإنشاء صفة انتكلم لا صفة الحكم. وأجيب عن الأول: بأنه معلوم من مذاق كلام العرب، وعن الثاني: بأن الإنشاء مصدر مجهول أو محمول على استماع؛ فإن الإحصار عن الشيء يستلزم كون الشيء مخبرا عنه. [النيراس: ٢٥]

**من جانب الواقع:** إذ المصور أولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا أي ثابتا متحققا، وإما المصور أولا في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الأصلي للصدق، وهو الإنشاء عن الشيء على ما هو عليه، وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تمييزا تأمل. [الخيالي: ٢٠] **فمعنى صدق** قدمه مع أن السوق يقتضي التأخير؛ لئلا يقع الفصل بين المتفرع عليه في الموضوعين. [جند: ٢٦]

**صدق الحكم:** يريد أن معنى الحكم الصادق، هو الحكم المطابق بكسر الراء الواحدة ومعنى الحق، هو الحكم المطابق بفتح الراء الواحدة. هذا فرق بحسب المفهوم، وما سبق فرق بحسب الاستعمال، فهما متحدان بالذات، متعايران بالاعتبار. فإن قيل: لم سمي الحق حقا والصدق صدقا؟ قسا. لأن الملحوظ أولا في هذا الاعتبار الأول، هو الواقع في نفس الأمر الموصوف بكونه حقا، وسمي الصدق به تمييزا عن أحيه. [رمضان أفندي: ٢٦]

**حقائق الأشياء:** راد لفظ الحقائق ولم يقل الأشياء ثابته؛ لأنه لا يتم الرد على العبدية إلا بإيراده، والعبدية: هم الذين يقولون: إن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات، إن اعتقدنا الشيء جوهر، فجوهر، أو عرصا فعرص، أو قديما فقديم، أو حادثا فحادث، وهم يكررون حقائق الأشياء، ويرعمون أنها أوهام وحيالات، كالقوش على الماء.

**حقيقة الشيء.** اعلم أن لكل من لفظي الماهية والحقيقة معان، أما ماهية فلها ثلاثة معان: الأول: ما يخاب به عن =

ما به الشيء هو هو، كالحیوان الناطق للإنسان، بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه، فإنه من العوارض. وقد يقال إن ما به الشيء هو هو....

- السؤال بما هو. الثاني: ما به الشيء هو هو، وماهية الشيء بهذا المعنى غير الشيء، والتعابير المفهوم من العبارة إما هو لصيق اللفظ عن أداء المقصود، والنسبة بين المعيين عموم من وجه؛ لاجتماعهما في ماهية النوع، ووجود الأول فقط في جنس إذا سئل عن الأنواع بما هي، ووجود الثاني فقط في الماهية الجزئية. الثالث: الأمر الكلي الحاصل في العقل، من حيث هو كني مقول بلا اعتبار الوجود الخارجي، وهذا المعنى هو الحقيقي العال في الاستعمالات وهو يصدق على العرضيات كالصف، بخلاف الأولين. وأما الحقيقة فتطلق بمعنىين، أحدهما: الماهية وهو المشهور وهل هما مترادفان أو متساويان؟ فالظاهر هو الثاني. ثانيهما: الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي، فعلى هذا لا يقال: حقيقة العنقاء بل ماهيتها. جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة، تنبيهاً على أنه لا فرق بينهما، وهو المعنى المشهور للحقيقة. [النبراس: ٢٦]

ما به الشيء. ما موصولة، والباء للسببية، والضمير المجرور للموصول اعترض على التعريف بأنه يصدق على العلة الفاعلية؛ لأنها ما يكون به الشيء شيئاً. أجب بالمتع؛ لأن الفاعل ما به يكون الشيء موجوداً لا ما به يكون ذلك الشيء ذلك الشيء، أما أولاً: فلأن الجاعل لا يجعل الإنسان إنساناً؛ إذ لا تغاير بين الشيء ونفسه، بل يجعل الإنسان موجوداً، وأما ثانياً: فلأننا نتصور حقيقة الكرة مثلاً، مع أننا نشك في وجودها ولا نعلمها موجوداً، فعلم أن كون الكرة كرة ليس يجعل الجاعل. [النبراس: ٢٦] هو هو. الضميران للشيء، أو أحدهما له والأخر لما، وهما مبتدأ وخبر، والمجموع خبر عن الشيء، وبه متعلق بـ "كان" المقدّر. [رمضان أفندي: ٢٧]

كالحیوان فيه أنه يمكن تصور الإنسان بدون الحيوان الناطق، فإن تصور المحمل لا يستلزم تصور المفصل، وإنما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الإنسان؛ لعدم إمكان تصور المفصل بدون المحمل. فباء هذا الكلام على إيهام العكس. [عصام: ٤٠] بخلاف مثل الخ الممكن الخاص ما لا يح ولا يستحيل، وهو معنى قولهم: ما لا ضرورة في طريقه. والممكن العام ما لا يستحيل، وهو المراد بقولهم: ما لا ضرورة في جانه المحالف. فالإمكان في كلام الشارح هو الإمكان العام. ولا شك في أن تصور الإنسان بدون العرض غير مستحيل، ثم المراد هو التصور بالكنه، فلا يرد أن الدائي أيضاً مما يمكن تصور الإنسان بدونه، إذا تصور بوجه ما. [النبراس: ٢٧]

وقد يقال كأنه أشار أولاً إلى أن الحقيقة والماهية لفظان مترادفان، لا فرق بينهما لا بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال، وأشار ثانياً إلى أن بينهما فرقاً اعتزالياً لا حقيقياً، وهذا الفرق مشهور في كتب القوم، ولكن أورده الشارح بلفظ التبريص؛ لأنه لا يلائم كلام المصنف. أما أولاً: فلأنه يلزم استدراك الأشياء؛ إذ المعنى حينئذ الماهيات الموجودة للأشياء الموجودة موجودة، وأما ثانياً: فلأن من السوفسطائية من يكر مطلق الماهيات، ولو غير موجودة كالتفني. [النبراس: ٢٧]



باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية. والشئ عندنا هو الموجود، والثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة، معناها بديهي التصور. **فإن قيل:** فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوا، بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة.

**تشخصه.** اختلف في حقيقة التشخص، فقيل: عدم قبول الشركة، وقيل: التميز عما عداه، وقيل: ما يفيد التميز وهي الأعراس، وقيل: الوجود الخاص، واختلف أيضا في أنه موجود في الخارج، أو اعتياري، فالأول مذهب الحكماء مستدلين بأنه لو كان اعتياريًا لكان التعاير بين زيد وعمرو اعتباريًا، وذا باطل. والثاني مذهب المتكلمين مستدلين بأنه لو وجد في الخارج لكان له تشخص، فتسلسل الشخصيات. [النيراس: ٢٨]

**هوية.** هي تطبق على ثلاثة معان: أحدها: الماهية الشخصية وذلك لقبولها الإشارة، وهو امراد ههنا. ثانيها: الوجود الخارجى؛ إذ به تصير الماهية قابلة للإشارة وكل من المعيين مستعمل مشهور، كما في 'شرح مواقف' و'شرح التجريد'. ثالثها: التشخص فاحفظها؛ لئلا تخط في استعمالها للمحتفة. [النيراس: ٢٨] **عدها.** أي الأشاعرة. الموجود: فهذا معناه الحقيقي، وقد يطلق على اعدام بحاراً، خلافاً للمعتزلة؛ فإنهم يجعلونه حقيقة في الموجود والمعدوم.

**مترادفة.** أي متحدة المعنى ويسمى اتحاد الألفاظ في المعنى ترادفاً، وههنا خلاف المعتزلة حيث زعموا أن الثبوت أعم من الوجود، فإعدام الممكن عندهم ثابت في الخارج، وسيأتي تفصيله في آخر الكتاب، ورعمت شذمة أن الترادف غير موجود بين الألفاظ مطلقاً. لأنه عبث، وما يظل من الاتحاد فهو مجموع بل لا بد من التفاوت، وإن قل أو لم نعرفه. أجيب: بأنه للتوسيع على المتكلم فلا عبث. [النيراس: ٢٨]

**فإن قيل:** أي إذا كان معنى الحقيقة ما به الشئ هو هو، وكان الشئ والموجود مترادفين، وكان الوجود والثبوت مترادفين. فقول المصنف **هـ:** حقائق الأشياء ثابتة، لعو أي حال عن الفائدة، فاللعوية إنما نشأت من مجموع أمور ثلاثة، فإن انتفى أحدها فلا لعو، كقولك: عوارض الموجودات ثابتة، وحقائق المعدومات ثابتة وإن كان كذباً، وحقائق الأشياء متصورة، كذا أفاد المدقق. [النيراس: ٢٨]

**بمسئلة قولنا** لأن حقيقة الشئ بالمعنى المذكور عين الشئ، والشئ بمعنى الثابت، فحقائق الثابتات هي الثابتة بعينها، فيكون حاصل الكلام: أن الثابتات ثابتة فأنشد الموضوع والمحمول. وإنما ذكر لفظ الأمور؛ لأن الفصح هو إجراء اسم الفاعل والمفعول على موصوف، وقد يتوهم أن لفظ الأمور وقع بإراء لفظ الحقائق، والثابتة بإزاء الأشياء، وهذا هذيان غير مربوط. [النيراس: ٢٩]

**قلنا:** إن المراد به أن ما نعتقده حقائق الأشياء، ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض، أمور موجودة في نفس الأمر، كما يقال: واجب الوجود موجود، وهذا كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان، ليس مثل قولك: الثابت ثابت، ولا مثل قولنا: أنا أبو النجم وشعري شعري، .....  
التأويل وقيل الدليل

**قلا.** حاصله أن الموضوع مقيد بالاعتقاد، والحمول بعنفس الأمر فتغيرا فلا لغوية. [النبراس: ٢٩] ما نعتقده قيل الاعتقاد علم مطابق لما في نفس الأمر، فيزعم اللغوية فالأولى نفرض بدل نعتقد انتهى وهو سهو، فإن الاعتقاد هو العلم الجازم مطابقا أو غير مطابق، كما يظهر للمتتبع. [النبراس: ٢٩]  
**كما يقال:** أي ما نعتقد واجب الوجود موجود في نفس الأمر، وهذا استدلال على صحة التأويل المذكور تقريره: أن قولك واجب الوجود موجود قضية مفيدة بالإجماع، مع أن معنى واجب الوجود، هو الموجود الذي وجوده ضروري، فيزعم اللغوية لولا هذا التأويل، فالتأويل المذكور صحيح، ويحتمل أن يكون نقضا للشبهة أي لو ثبت ما ذكرت في لغوية قول المصنف، لزم أن يكون هذه القضية المجمع على صحتها لغوا. [النبراس: ٢٩]  
**وهذا:** أي قولنا حقائق الأشياء ثابتة، أو قولنا ما نعتقده حقائق الأشياء أمور موجودة في نفس الأمر. [النبراس: ٢٩]  
**ربما:** - بضم الراء وفتحها وتشديد الباء وتخفيفها - حرف يستعمل للتقيل والتكثير. فقيل: حقيقة في الأول مجاز في الثاني، وقيل بالعكس، وقال بعضهم: كان الأول استعمال قدماء العرب، والثاني استعمال متأخريهم. [النبراس: ٢٩]

**أبو النجم** شاعر مشهور من قدماء الإسلاميين، وأكثر ما رأيت من شعره رجز مشطور، وذكروا في تأويل شعري شعري وجهين: أحدهما: شعري الآن كشعري فيما مضى، يريد أن الهرم لم يغير عقله، الثاني: شعري هو شعري المشهور بالبلاغة ومما م الأبيات قوله في وصف الرؤيا:

لله دري ما أحسن صدري تنام عيني وفؤادي يسري

مع العفاريت بأرض قفر أنا أبو النجم وشعري شعري

يقال: لله دره أي على الله جزاءه، والدر اللبن، والعرب تحه وتكنى به عن الخير، وما أحسن صيغة تعجب من الخس وهو الإدراك، وقد يصحف بالنون وهو مفسد للوزن. والسري: بفتح السين في الليل. والعفاريت: جمع عفريت بكسر العين والراء وهو الجني. والقفر: أرض حربة لا ماء بها. [النبراس: ٢٩، ٣٠]

على ما لا يخفى، وتحقيق ذلك: أن للشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة، يكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات .....

مالا يخفى أعلم أن المحشين اختلفوا في تفسير كلام الشارح على وجهه، الأول: أن رُب لتقليل، والمعنى أنه كلام مفيد قد يحتاج إلى البيان، بخلاف قولك: الثالث ثابت فإنه ليس بمفيد، وبخلاف قوله: شعري شعري فإنه كثير الاحتياج إلى البيان، ففي الكلام لف وبشر مرتب، أما وجه قلة احتياج قولنا: حقائق الأشياء ثابته إلى البيان؛ فلأن النعّة والعرف والمطلق متطابقة على صحة أحد موضوعات القضايا بحسب الاعتقاد والفرص، فمعناه حقيقي وأصح لا يحتاج إلى البيان إلا قليلاً لتفهم بعض العقول. وأما وجه لعوية قوله: الثالث ثابت؛ فلأن المسائل أخذ الموضوع والمحمول كليهما بحسب نفس الأمر. وأما وجه كثرة احتياج شعري شعري إلى البيان؛ فلأن تأويله محاري محتاج إلى تكلف، فلا يتبادر إلى الفهم. الوجه الثاني أن قوله: 'ربما يحتاج إلى البيان' تأكيد لقوله: هذا كلام مفيد، ورب للتقليل أو للتكثير، والمراد بالبيان: الدليل أو التفسير فالمعنى: أن قولنا حقائق الأشياء ثابتة، كلام مفيد بل قد يحتاج أو كثيراً ما يحتاج إلى البيان رداً على السوفسطائية. وما يكون معترك العقلاء كيف يكون لعوا؟. وأورد عليه بأنه يشكل قوله ولا مثل أنا أبو الحزم وشعري شعري، فإنه أيضاً ما يحتاج إلى الدليل لحوار كونه كدبا في دعوى اللاعة، وقد يتكلف في جواب بأنه ليس بهما لكونه محتاجاً إلى البيان بل مقصوده أن قولنا: "حقائق الأشياء ثابته" ليس دعوى موجهة بالتوجيه الذي ذكره في شعري شعري. الوجه الثالث: أن قولنا: حقائق الأشياء ثابتة، يحتاج إلى البيان لا صرف عن الظاهر؛ وذلك لظهور معناه بخلاف شعري شعري، فإنه محتاج إلى البيان بطريق الصرف عن الظاهر لغماء معناه، والحاصل أن إفادته أظهر من إفادة شعري شعري. بقي ههنا بحث: هو أن قوله: أنا أبو الحزم غير مقصود بالتمثيل، بل إما ذكر إتماماً للشعر، ورعه بعضهم: أنه مقصود أيضاً؛ لأن الموضوع والمحمول ذات واحدة، وصحة الحمل موقوفة على تأويل المحمول بالمسمى بأي الحزم، والمعنى ليس قولنا حقائق الأشياء ثابته، كقوله: أنا أبو الحزم في التأويل، لأن الأول بالمسمى في الأول هو الموضوع، وفي الثاني المحمول. وهذا مما يناسب أن يصم بما ذكر في الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة. [النبراس: ٣٠]

**وخص ذلك** أي السؤال والجواب أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة، فحقائق الأشياء لها اعتباران، أحدهما: كونها ماهيات للأمور الثابته في نفس الأمر، وهذا الاعتبار يلعب الحكم عليها بالثبوت في نفس الأمر، وهو مشأ السؤال، وثانيهما: كونها ماهيات للأمور الثابته في اعتقادنا، وهذا الاعتبار يبعد الحكم عليها بالثبوت، وبناء الجواب عليه. [عصام: ٤٦] **مفيداً بالنظر** لإفادة الحكم فائدة رائدة على ما عزم من عنوان الموضوع. [النبراس: ٣٠]

**دون البعض**، كالإنسان إذا أخذ من حيث إنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً، وإذا أخذ من حيث إنه حيوان ناطق كان ذلك لغواً. **والعلم بها** أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها **متحقق**، وقيل: المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه بيان للعلم أي بوجودها في نفسها لا علم بجميع الحقائق، .....

**دون البعض**. لعدم إفادة رائدة على ما علم من عنوان الموضوع **مفيداً**: لأنه كقولك هذا احسم حيوان، وإذا أخذ من حيث إنه حيوان ناطق، كان ذلك لغواً؛ لأنه كقولك: الحيوان الناطق حيوان. [النبراس: ٣٠، ٣١] **والعلم بها** حاصل ما أفاد المحققون في تفسير كلام الشارح، هو أن اللام في قوله: والعلم لاستعراق نوعي العلم، وهما التصور والتصديق. أما وجه الحمل على الاستعراق؛ فلأن الرد على اللاأدرية لا يتم بدونه؛ لا عتراضهم بالشك وهو من التصور، وأما حمل الاستعراق على الأنواع لا على الأفراد؛ فلأنه لا علم لنا بجميع أفراد الحقائق، وأما تعميم التصديق بالأشياء وأحوالها؛ فلأن الاستدلال لا يتم إلا بمعرفة أحوالها من الإمكان والحدوث، حتى يعلم أنه لا بد للممكن من واجب، وللحادث من قديم. [النبراس: ٣١]

**متحقق**: أي ثابت في نفس الأمر، وليس معناه أنه موجود في الخارج، حتى يرد أنه على مذهب جمهور المتكلمين إضافة والإضافة من الأمور الاعتبارية. [النبراس: ٣١] **المراد**: وهذا بوجهين أحدهما: وهو الأحسن أن يكون الضمير للحقائق، ويقدر الثبوت مصافاً وتقدير المصاف شائع. ثانيهما: أن يكون الضمير للمصدر في ثابتة، نحو: اعدلوا هو أقرب للتقوى، أما تأييد الضمير: فإما لأن المصدر يذكر ويؤنث، وإما لأن قوله: ثابتة، مسند إلى الضمير الرجوع إلى الحقائق، فضميره مصاف إلى الحقائق، فأنت الضمير باعتباره المضاف إليه. [النبراس: ٣١]

**للقطع**: أي للعلم اليقيني القاطع لنظون والشكوك بذلك، وحاصله: أن اللام في قوله: "حقائق الأشياء" للاستعراق، فإن رجع الضمير إلى الأشياء بلا تقدير مصاف، صار المعنى العلم بجميع الحقائق متحقق وهذا باطل، وإذا قدرنا الثبوت صح المعنى؛ نوصح الفرق بين قولك: "علمت جميع الحقائق"، وقولك: "علمت ثبوت جميع الحقائق"، فإن الأول لا يتحقق بكل حقيقة مخصوصها بخلاف الثاني، واعتراض عليه بوجوه، الأول: أن المراد بالعلم في قوله: والعلم بها متحقق، هو العلم الإجمالي بجميع الحقائق، وعدم حصوله ممزوج، فإن قولك: حقائق الأشياء ثابتة يصححه، الثاني: أن قوله تعالى: ﴿وَسَمِعَ دَاوُدَ إِسْمَهُ كَذِبًا﴾ (سفره ٣١) يدل على حصول العلم بجميع الحقائق لآدم عليه السلام، وهذا كاف في نقص الكلية، الثالث: أنك إن أردت بقولك: "العلم بثبوتها متحقق" ثبوت الكل، فهو غير معلوم، وإن أردت ثبوت بعضها، فهو حاصل بدون تقدير الثبوت. [النبراس: ٣١، ٣٢]



**والجواب:** أن المراد الجنس ردًّا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق، ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها، **خلافًا للسوفسطائية**. فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء، ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة، .....

**والجواب** يعني ليس اللام في الأشياء للاستغراق بل للجنس، فالمعنى جنس حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بنجسها متحقق، سواء كان تحقق الجنس في بعض الأفراد أو كلها. [النبراس: ٣٢] ردًّا يريد أن هذا الإيجاب الجزئي كاف في رد السوفسطائية؛ لادعائهم السلب الكلي في الثبوت والعلم، واعتراض عليه بأن المطلوب الأهم من إيراد هاتين المقدمتين في أول الكتاب، هو الاستدلال بالمصنوعات المشاهدة على الصانع، كما ذكره الشارح - بقوله: - ناسب تصدير الكتاب، بالتبني على وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض، وتحقق العلم بها، انتهى. وإرادة الجنس بفوت هذا المطلوب؛ لاحتمال أن يكون تحقق الجنس في أفراد لا شاهدها، وأجيب: بأن تحقق الجنس يدل على ثبوت المشاهدات؛ لأنها أظهر الأشياء وجودا، والعلم بها أشد بداهة، وذكر بعضهم: إن الصمير في قوله: والعلم بها، راجع إلى القضية المذكورة أي حقائق الأشياء ثابتة. [النبراس: ٣٢]

**للسوفسطائية:** قيل: هي فرقة من حمقاء الفلاسفة، ورغم نصير الطوسي: أنه ليس في العالم قوم يختارون هذا المذهب، ولكن كل من عنط في الدليل فهو سوفسطائي، ومن زعم خلاف ذلك وقسمهم إلى ثلاث فرق، فلم يصيب، انتهى ملخصا، وأنت تعلم أن الإثبات راجح على النفي، سيما إذا كان إحاطة النفي متعذرا، وهما كذلك؛ لتفرق أصحاب المذاهب في مشارق الأرض ومعارفها، إن قلت: لم يتعرض المصنف - بذكر خلاف أحد من المحالفين في هذا المختصر إلا ههنا، فما السكنة فيه؟ قلت: كان الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق من أحلى البديهيات، فكان ذكرهما يشبه العبث، فأشار إلى فائدة ذكرهما. [النبراس: ٣٢]

**وخيالات باطلة** أي محيلات لا وجود لها في نفس الأمر، وهم لا يعترفون بالله تعالى وأنبياؤه عليهم السلام، فمن زعم أنهم الصوفية الوجودية فلم ينظر كلام الفريقين، ولم يفرق بين الزمرد والذباب، وذكر بعض المحققين أنهم اخترعوا هذا المذهب من الإشكالات المتعارضة، فقالوا: لو كان الجسم موجودا فلما أن ينتهي انقسامه إلى الجوهر الفرد أو لا ينتهي، والأول باطل؛ لأدلة الفلاسفة، والثاني باطل؛ لأدلة المتكلمين، وبالجملة قالوا: ما من قضية بديهية ولا نظرية، إلا ولها قضية معارضة، فليس شيء من القضايا باطل، ولا يتحقق نسبة أمر إلى آخر لا بإيجاب ولا سلب، فهذا أصل مذهبهم، ولذا قال المحققون: ليس إنكارهم مقصورا على الموجودات الخارجة، بل يكرون كل ما في نفس الأمر، سواء كان خارجيا أو ذهنيا، ومن ههنا قيل: إن الأشياء في قول الشارح -

وهم العنادية. ومنهم من ينكر ثبوتها، ويزعم أنها تابعة للاعتقاد حتى إن اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهر، أو عرضاً فعرض، أو قديماً فقديم، أو حادثاً فحادث، وهم العندية. ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعم أنه شك وشاك في أنه شك، وهلم جراً.....

= "فمنهم من ينكر حقائق الأشياء" محمول على المعنى العام الشامل للموجود والمعدوم. [النراس: ٣٢]

**العنادية** سماوا بذلك؛ لأنهم يسكرون الحق عباداً، أو لأنهم يحرفون عن الحق، من قولهم: عَنَدَ عن الطريق، إذا لم يستقم عليه من باب نصر وسمع وشرف. [النراس: ٣٢] من ينكر ثبوتها أي في نفس الأمر، ويعترف بثبوتها على حسب الاعتقاد، ويزعم أنها تابعة للاعتقادات، وهؤلاء يزعمون أن مذهب كل طائفة حق بالنسبة إليها، وقال المحققون: ليس المراد بالثبوت ههنا الوجود الخارجي؛ لأن إنكار العنادية يعم ما في نفس الأمر خارجياً أو ذهبياً، بل هو التقرر في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتقاد المعتقدين. [النراس: ٣٢]

**وهم العندية** بسوا إلى عند بمعنى الاعتقاد، كما يقال: هذه المسألة عند أبي حنيفة كذا، ولا يعنى أنه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه، بناء على تحقق الاعتقادين، إلا أن يقال: لم يريدوا بكون الأشياء تابعة للاعتقادات أنه يحصل لها ثبوت في نفس الأمر بعد تعلق الاعتقادات، بل أرادوا أن لا ثبوت لها إلا في الاعتقاد، واعتصر عليهم بعض المتكلمين: بأننا نعتقد أن حقائق الأشياء ليست تابعة للاعتقادات، فهل خرجت الحقائق باعتقادنا هذا عن أن تكون تابعة للاعتقادات أم لا؟ فإن قالوا: نعم، بطل مذهبهم، وإن قالوا: لا، بطل مذهبهم. وفيه بحث؛ لأنهم يقولون: خرجت في حقكم، ولم تخرج في حقنا، وكل ما ومنكم على الحق. [النراس: ٣٣] و[عصام: ٥٠]

**ويزعم** الزعم يحمي بمعنى القول الباطل أو الاعتقاد الباطل أو الظن، والمراد هو الأول؛ إذ لا اعتقاد ولا ظن لصاحب الشك، وشاك في أنه شك؛ وإنما قالوا ذلك جوازا عما أورد عليهم من أنكم اعترفتم بالشك، وهو حقيقة من الحقائق. [النراس: ٣٣]

**وهلم جراً** أي شك في شك الشك، وهكذا في كل شك، وهلم - بفتح الهاء وضم اللام وتشديد الميم - بمعنى اقل، والجر: كشيد من منصوب بالحالية على معنى اسم الفاعل أو المفعول المطلق، أي تجرّ جراً، وعلماء المعقول يستعملونه حيث يريدون بيان عدم النهاية، واحتنف العلماء في حقيقة هلم، فقال البصريون: مركبة من ها للتنبية مخذوفة الألف؛ للاختصار مع لم - بضم اللام وتشديد الميم - أمر مخاطب، من لم إذا جمع أي اجمع نفسك إليها، وقال الكوفيون: مركبة من هل مع أم - بضم الهمزة وتشديد الميم - أمر مخاطب من أم إذا قصد، فنقلت الضمة =

وهم اللاأدرية. ولنا تحقيقاً: أنا نجزم بالضرورة ثبوت بعض الأشياء بالعيان، وبعضها بالبيان، وإلزاماً: أنه إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت، وإن تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق؛ لكونه نوعاً من الحكم، .....  
أي بالبرهان كالواجب تعالى

= إلى اللام وحدثت المهمة، ثم إن الحجاجيين يسوون فيه الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث، وأهل خد يصرفونه، يقولون: هم هملاً هموا هلمي همما همس، ثم إنه يستعمل تارة لازماً معنى تعال وانت وقيل، كقوله تعالى: هـ هـ (الأحراب: ١٨) أي جئ إلينا، وتارة متعدداً، كقوله تعالى: هـ هـ (الأعراف: ١٥٠)، أي أحضروهم. [النراس: ٢٣]

اللاأدرية لأهم يقولون: لا أدري، نعم أن أفضل السوفسطائية اللاأدرية القائلون بالتوقف؛ فإنهم قالوا: إذا صهر كلام الغريقين، فطرق التمام إلى الحاكم الحسي والعقلي، فلا بد من حاكم آخر، وليس ذلك سوى النظر، فهو صحيحاً بما لزم الدور، وليس هناك شيء سوى الضرورة والنظر، وقد بطلا، فوجب النقص في الكل. (شرح مواقف) ولنا تحقيقاً قوله لا حبر، وأنا نجزم متنبأ، وتحقيقاً تغيير من البسطة بين المبتدأ والآخر، أو حال أي محققين، والحزم: القطع، وأهل العلم يستعملونه بمعنى العلم اليقيني؛ لأنه يقطع الطنون والشكوك، والدليل ينقسم إلى تحقيقي وإررامي، فاتحقيقي: ما يدعي المستدل أن مقدماته صادقة، وإررامي: ما يكون مقدماته مسلمة عند الخصم لا عند المستدل، فمطلوبه من الدليل الأول تحقيق الحق، ومن الثاني إرغام الخصم فقط، والشارح: أورد لرد السوفسطائية دليلين: تحقيقاً وإلزامياً. [النراس: ٢٣]

بالضرورة. الضرورة ههنا معنى القطع واليقين أو بمعنى الوجوب لا بمعنى البدهة. [جند: ٣٦] بالعيان أي الرؤية بالصر، كالأرض والشمس. [النراس: ٣٣] إن لم يتحقق أي إن لم يصدق قوسكم: لاشيء من الأشياء ثابت، صدق نقيضه، وهو بعض الأشياء ثابت؛ لاستحالة ارتفاع استقبصين، فإمراد بالتحقق الصدق، وبالنفي الحكم الذي يتضمنه قوسهم: لاشيء من الأشياء ثابت، وإلام في الأشياء للاستعراق، والصرير بالأشياء بتأويل الحس على سبيل الاستخدام، فلا يرد أن بطلان هذا الحكم لا يستلزم ثبوت جميع الأشياء. [النراس: ٣٤]

فالنهي. وجد باقء والواو، واجملة على الأول جزء، وعنى الثاني حالية أو معترضة، والجزاء قوة: فقد ثبت. [النراس: ٣٤] لكونه نوعاً إلج أي الحكم قسم من العلم؛ لكونه تصديقا، والعدم قسم من الكيفيات الفسائية، وهي قسم من مطلق الكيفية الذي هو قسم من العرض الذي هو قسم من الممكن الذي هو قسم الموجودات الخارجية، وهي الحقائق. [رمضان أفندي بتصرف يسير: ٣٣]

فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق. ولا يخفى أنه إنما يتم على العنادية.

### [أدلة السوفسطائية]

قالوا: الضروريات منها حسيات،.....

فلم يصح أي السلب الكلي، وهذا كاف في إرام الخصم، وإن لم يثبت به مطلوبا؛ ولذا سماه إراما. [النبراس: ٣٤] يتم على العنادية. لحزمهم بالنفي، أما العندية: فيقولون: هذه الحجة صحيحة عندكم، باصلة عندنا، والأدوية لا يعترفون بثبات ولا نفي أصلا، فكيف يقوم عليهم الحجة؟ هذا بخلاف ما ذكره في "شرح المقاصد" أنه يتم الإلزام على العنادية والعندية والحق معه؛ لأن العندية تنكر ثبوت الأشياء، مع قطع الطر عن الاعتقاد، فيقال هم: إن م يتحقق لا ثبوت الأشياء في حد ذاتها، فقد ثبتت في حد ذاتها، وإلا تحقق النفي فهو حقيقة من الحقائق، هذا! وقد عرفت أن المقصود بالإلزام ليس إرام السوفسطائي، بل حفظ الطالب عن فساده، فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثلاث منهم. [النبراس: ٣٤] و[عصام: ٥٣]

قالوا شروع في أدلة السوفسطائية، وقيل: هذا دليل اللأدوية وفيه نوع إشعار بدليل العندية، انتهى، وعندي أنه دليل الكل؛ لأن الشخص الثاني يراه الأحول موهوما، فهو حجة للعنادية أيضا. الضروريات منها حسيات: الضروريات مبتدأ، والحر قوله: منها حسيات، اعلم أن العلم ينقسم إلى ضروري ونظري، فالنظري ما يحصل بالمكر، كقولنا: العالم حادث، والضروري ما لا يحتاج إليه، ويكون حاصلًا لكل عاقل بلا فكر، وأقسامه سعة عند الجمهور، أحدها: البديهيات، وتسمى الأوليات، ويحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين، نحو: الكل أعظم من الجزء، ثانيها: الحسيات الحاصلة بالحواس الظاهرة، نحو: النار حارة، ثالثها: الوجدانيات الحاصلة بالحواس الباطنة، نحو: إن لنا فرحا وعمًا، وقد يعد الثاني والثالث قسما واحدا، ويسمى بالمشاهدات، وقد يسمى القسمان بالحسيات، رابعها. الفطريات، لا بد لها من واسطة حاضرة معها، نحو: الأربعة روح، والواسطة انقسامها متساويين، وتسمى قضايا قياساتقا معها، حامسها: المخربات، يحكم بها العقل بعد تكرار المشاهدة، نحو: النساء مسهل، سادسها: الخدسيات، يحكم بها العقل بالحدس، وهي قوة تدرك المطلوب دفعة وتربل الشك، نحو: نور القمر مستفاد من نور الشمس، بعد مشاهدة أوضاع الهلال والحدس، سابعها: المتواترات، يحزم بها لكثرة المحررين بها، نحو: بعداد موجود، هذا هو المشهور، وبارع بعضهم في كون المحرر والمتواتر والحسي والفطري من الضروري، وقال: هي نظرية؛ إذ لا بد فيها من قياس حقي، بل قال بعضهم: المحرر والخدسي من الظنيات، ثم إن أقوى الضروريات هي الحسيات والبديهيات، والبواقي ترجع إليهما فخصوهما بالقدح؛ لأن القدح فيهما قدح في الكل، فقالوا: منها حسيات إلخ. [النبراس: ٣٤، ٣٥]



والحس قد يغلط كثيراً، كالأحول يرى الواحد اثنين، والصفراوي قد يجد الحلو مرأً، ومنها بديهيات وقد تقع فيها اختلافات، وتعرض بها شبهة يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة،  
جمع نظر

**قد يغلط** قيل: قد للتقليل فتناهي الكثرة. أحيب أولاً: بأنها قد تكون للتحقيق، حو: قد يعلم الله، وثانياً: بأن الغلط كثير في نفسه، قليل بالنسبة إلى الصحة، فلا مضافة. [النيراس: ٣٥] **كالأحول** الأحول: من يكون إحدى عيبيه أو كنههما على غير الوضع الصعي، وهذا يوجب في بعضهم رؤية الواحد اثنين، وفي بعضهم لا، أما عند القائلين بأن الرؤية بانتقاش صورة المرئي، في مجمع الوريث الذي هو منتقى العصبين، فهو أنه إذا وقع في اجمع انقاص والتواء، بحيث صار حوفه دا بطين، انتقش الصورة في محلين منه، وأما عند القائلين بأن الرؤية مخروجه شعاع مخروطي من كل عين، فهو تحالف موقعي اشعاعين المحروطين، وبالجملة إن حدث من الخراف العين التواء في المجمع، أو عدم اتحاد قاعدتي المحروطين، حدث رؤية الواحد اثنين وإلا فلا، سواء كان الحول اضطراباً أو اختيارياً أو فطرياً أو حادثاً، وكان إلى فوق أو تحت أو إلى أحد الماقين، ومن رعم أنها خاصة بالاختياري أو بالفوقي أو التحتي، فلم يعرف علم المناظرة. [النيراس: ٣٥]

**والصفراوي** من يغلب عليه الصفراء، وهي حيط من الأحلاص الأربع في البدن، وهي الدم والصفراء والبلغم والسوداء، والصفراء لوها أصفر وطعمها شديد المرارة، وتأينها بتأويل المرة، فإذا غلب اصفر البول ولون البدن وسيما العين، وحدث في الفم مرارة، فكما ذاق الصفراوي شيئاً وجد فيه طعم الصفراء؛ لمداخلتها انسان ومحالفتها اللعاب، حتى السكر والعسل اللذين هما من أقوى الأشياء حلاوة. [النيراس: ٣٥]

**اختلافات** وذلك لأن بعض العقلاء يدعي في قضية أنها بديهية، وبعضهم يقول: إنها نظرية بل يقول بعضهم: هي باطلة، كما قالت المشبهة: إن كل موجود فهو في مكان وجهة بالدهاءة، وقالت المعتزلة: لإسان خالق لأفعاله بالدهاءة، وقالت الفلاسفة: ترجيح المختار أحد مقدوريه بلا مرجح محال بالدهاءة، وقالت الأشاعرة: القضايا الثلاث باطلة، ثم حصل هذه الشبهة: أن أحد الطرفين لم يعرف البديهي، وهذا يرفع الاعتماد عن البديهيات؛ لاحتمال الخطأ في دعوى البدهاءة. [النيراس: ٣٥]

**وتعرض بها شبهة** هذه شبهة أخرى لهم في البديهيات، وحاصلها: أن الاحتياج إلى النظريات الحفية في إثبات ابديهي، يناي بدهته، وأيضا يجوز أن لا يرتفع الشبهة أو يقع الغلط في حلها، فانتفى الاعتماد عن البديهيات، ومثلوا لذلك بأحلى البديهيات، وقالوا: أجلها عندكم أن الشيء إما موجود أو معدوم، وفيه شبهات، =

**والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها؛ ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء.**  
**قلنا:** غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الحزم بالبعض بانتفاء أسباب  
 الغلط، **والاختلافات في البديهي** .....

- الأولى: أنه يتوقف على تصور المعدوم المطلق، وتصوره محال؛ إذ لا صورة له، الثانية: أكرت طائفة من العقلاء هذا الحصر، وهم المعتزلة وبعض الأشاعرة، وأثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة، وسموها بالخال، ومثلوها بالكلبي والأمور الإضافية، كالعوقية والوجود، مستدلين بأن الوجود مثلاً إن كان موجوداً لزم أن يكون له وجود، فنقل الكلام إلى وجوده، فيتسلسل الوجودات، وإن كان معدوماً لزم انصاف الشيء بقيضه، فالوجود لا معدوم ولا موجود. [النيراس: ٣٦، ٣٥]

**والنظريات** عطف على قوله الضروريات منها حسيات، وهذا قدح مهم في النظريات، وإنما كانت النظريات فرع الضروريات؛ لأن كل نظري فلا بد أن ينتهي إثباته إلى ضروري لا يحتاج إلى الإثبات، وإلا لزم تسلسل النظريات وهو محال، ورغم بعض المدققين أن استحالة تسلسل النظريات، مسببة على حدوث النفس الماطقة، كما هو مذهب المتكلمين والحكماء المشائين، وأما لو كانت قدمة كما رعم الإشراقيون، لجار أن يكون فيها أفكار مسلسلة غير متناهية في الماضي، وهذا التسلسل غير محال، كالأدوار الفلكية، والحواب: أنه قد ثبت حدوث ما سوى الله تعالى وبطلان التسلسل بأقسامه يبرهان التطبيق. [النيراس: ٣٦]

**ففسادها** أي فساد البديهيات سبب فساد النظريات، فالحمل مجازي للمالعة أو على حذف المضاف. [النيراس: ٣٦]  
**وهذا كثر فيها** شبهة ثانية قاذحة في النظريات على طريق الدليل، أي لفساد النظريات كثر الاختلاف فيها؛ فإن نظر الفلاسفة يؤدي إلى قدم العالم، والمتكلمين إلى حدوثه، وبطلان الحزم إلى أنه كالحمد، والقدرى إلى أنه خالق أفعاله، وهكذا في أكثر المسائل العقلية والشرعية، بل لا يبعد أن لا يكون كل مسألة محلاً للخلاف، والخاص: أنه لو كان الطر موصلاً إلى الحق لم يقع خلاف. [النيراس: ٣٦]

**فما** فاللأدوية لما تمسكوا بأن الحس قد يغلط في بعض المواد، ومنى كان كذلك يجوز أن يغلط في جميعها، فالحس يجوز أن يغلط في جميعها، فلا يكون مفيداً للعلم، ومع الشارح كبرى القياس. بأن لا تسلم أنه إذا كان عالطاً في بعض المواد يلزم جواز عطله في جميعها؛ فإن العلط في البعض، إنما هو لأسباب جزئية غير متحققة إلا في بعض المواد، وهو لا ينافي الحزم في البعض الآخر، بسبب انتفاء جميع الأسباب الموجبة له. [عبدالحكيم: ٣١]  
**والاختلافات في البديهي:** متداً، لا يناي البداة خبره، هذا جواب عن القدحين في البديهيات. [النيراس: ٣٦]

لعدم الإلف، أو لحفاء في التصور، لا ينافي البدهة، وكثرة الاختلاف لفساد الأنظار، لا تنافي حقيقة بعض النظريات. والحق: أنه لا طريق إلى المناظرة معهم، خصوصاً مع <sup>مع السوفسطائية</sup> اللا أدرية؛ لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول، بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا.

**لعدم الإلف** كسر الهمزة أي لعدم أنفة النفس هذا البديهي، وذلك: لأن العاقل قد يكون غير مأنوف بقضية، بأن م يسمعها ولم يتوجه إليها، فإذا سمعها توقف في قبولها إلى أن يألفها، وأشد من ذلك أن يكون مألوفاً بقبضها، كآلفة الكفار عقائدهم الناصية فيكر الحق. قوله أو حفاء في التصور: وذلك بأن يكون الحكم بديهيًا بعد تصور الصرفين أي المحكوم عليه والمحكوم به، لكن يكون تصورهما نظريًا محتاجًا إلى دقة النظر، فيحطى بالطرف في تصورهما. فيحطى في الحكم كذلك، ولو حقق النظر في الطرفين طهر عليه بدهة الحكم، كما في قولنا: الممكن محتاج في وجوده إلى علة. [النراس: ٣٦]

**وكثرة الاختلاف** جواب عن القدح في النظريات، وحاصله: أن الناصر قد لا يراعي قوايين النظر فيفسد نظره، ويقصر عن إدراك الحق، وهذا لا ينافي حقيقة إدراك من يراعي القواعد. [النراس: ٣٦، ٣٧] **خصوصاً** مفعول مطلق، يقال: حصده بالشئ، خصوصاً بالنقسم وأهل العلم يستعملون للمالعة والترقي في إثبات الحكم لشيء وغيره بذلك من بين أحواله، فالخاص: أن إمارة مع السوفسطائية متعذرة، ومع اللا أدرية أشد تعذراً. [النراس: ٣٧]

**لأنهم** أي السوفسطائية، وإرجاعها إلى اللا أدرية فقط قصور. لا يعترفون بمعلوم يثبت به مجهول: وأما اعتراف العبادية بالنفي، فلا يغديبنا بقا في إثبات المجهولات، فكأنهم لا يعترفون بمعلوم أصلاً، وأعم أن المتكلمين احتلقوا في حوار المناظرة معهم، والمحققون يهون عنها؛ لأن المناظرة إما لإثبات المطلوب أو لإلزام الخصم، وكلاهما غير ممكن هنا، أما الأول، فلأنهم يكرهون الضروريات، ولا شيء من المعلومات أقوى من الضروريات، حيث يثبت به انظريات، وأما الثاني؛ فلأنه يمكنهم أن يقولوا: إن دينكم وإلزامكم إيانا وهو باطل، أو فاسد باعتقادنا، أو مشكوك فيه، بل قال بعض الأكابر: إن الاشتغال بمناظرتهم تقوية لمذهبهم، وعندي المناظرة جائزة لعل الله تعالى يهدي بعضهم. [النراس: ٣٧]

**بل الطريق** أي طريق المناظرة، والحق أنه ضعيف؛ لأنهم يعترفون بإحساسهم الأم، لكنهم يخشون أن يكون خطأ، كما في سائر الأعلاط الحسنة، كذا في 'شرح المواقف'، وفي 'النراس' - أن ههنا غثًا؛ وهو أن التعذيب بالنار من الكناثر، والحديث صحيح في البهي عنه، ولا يجوز إحراق الكفار، إلا إذا تحسوا في حصص لا يمكن =

وسوفسطا: اسم للحكمة الموهبة والعلم المزخرف؛ لأن سوفاً معناه العلم والحكمة،  
 واسطا: معناه المزخرف والغلط. ومنه اشتقت السفسطة، كما اشتقت الفلسفة من  
 فيلاسوف، أي محب الحكمة.

## [أسباب العلم]

وأسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به أي يتضح ويظهر ما  
 يذكر، ويمكن أن يعبر عنه .....

- فتحه إلا بصرب النار، وأجيب بوجه. أحدها: أنه ليس تعديلاً بل نادياً، وإنما يسمى تعديلاً لأنه في صورة  
 التعديل، وفيه نظر، ثانيها: أنه قياس على أهل الحصن؛ إذ لا يمكن إرغامهم إلا بذلك، ولا يخفى أنه قياس مع  
 الفارق، ثالثها: أنه نقل عن أبي بكر وعلي عليهما السلام إحراق الرادقة، فعمل الرديق ومن يشبهه مستثنى من هذا  
 الحكم، رابعها: أن مراد الشارح أنه لا يمكن إرغامهم إلا بهذا الطريق، لا أنه يجوز إحراقهم شرعاً. [النيراس: ٣٧]  
 اسم للحكمة والحكمة: هو العلم بالأشياء على ما هو عليه، ويمكن أن يكون نسبتهم إلى سوفسطائية؛ لأنه  
 لا حكمة عندهم إلا موهبة؛ إذ كل ما يسمى حكمة عندهم، حيلالات وأوهام وشكوك، أو أمور غير ثابتة تابعة  
 للاعتقادات، فلا علم حقيقياً ثابتاً على مر الدهور. [عصام: ٥٧]

محب الحكمة وفي "شرح المواقف": "فيلابغة اليونان اسم للمحب و'سوفاً' اسم للعلم. وهو صفة. هذا  
 التعريف مقول عن الإمام أبي منصور الماتريدي، وقال السيد الشريف في "شرح المواقف": هو أحسن ما قيل،  
 فالصفة ما يقوم بعيره، والتجلي: الظهور والانكشاف، والباء للنسبة، والمذكور هو الشيء، أعم من أن يكون  
 موجوداً أو معدوماً، وكان الظاهر أن يقول: يتجلى به الشيء، ولكن اختار المذكور على الشيء؛ لأن الشيء في  
 اصطلاحنا لا يطبق على المعلوم إلا محازاً، والمحاز مهجور في التعريفات، واللام متعلقة بـ يتجلى، والضمير في  
 قامت راجع إلى الصفة، وهي تأكيد له والباء متعلقة بـ قامت، والمحذور راجع إلى من، وهذا التعريف يتناول  
 العلم القديم والحادث. [النيراس: ٣٨]

ويمكن عطف تفسير ليدكر، وفيه إشعار بأن المذكور من الذكر السالبي، والمقصود منه دفع لما يرد من أن الذكر  
 هو التلطف، فيلزم أن يكون المعلوم الذي لم يتلطف باسمه أحد خارجاً عن التعريف، ووجه الدفع: أن المراد  
 بالمذكور ما يمكن التعبير عنه بذكر اسمه. [النيراس: ٣٩]

موجوداً كان أو معدوماً، فيشمل إدراك الحواس، وإدراك العقل من التصورات والتصدقات اليقينية وغير اليقينية، بخلاف قولهم: صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض، فإنه وإن كان شاملاً لإدراك الحواس؛ .....

**موجوداً كان الخ** تعميم ما يذكر ويان لفائدة اختيار المذكور على الشيء، ثم إن المعدوم يشمل الممكن والمستحيل، وأنكر بعضهم العلم بالمستحيل، وأورد عليهم أنكم حكمتهم عليه بامتناع العلم، والحكم على المجهول محال. وقد يعتذر بأن مراد المنكر أن علم المستحيل لا يسمى علماً، وهذا عذر بارد، وقال بعض المحققين: المحال معدوم خارجاً وذهاباً، ولا صورة له في العقل، وليس الحكم عليه من حيث هو، بل الحاكم يتصور مفهومه آخر يشابهه، فيحكم عليه على فرض أنه عنوان المحال. [النيراس: ٣٩]

**معدوماً** كالشيء الذي يدرك بالعقل ولا وجود له في الخارج. إدراك الحواس أي الظاهرة؛ إذ هم لا يقولون بانباطة، واستناد الإدراك إلى الحواس، ليس من قبيل إسناد الإدراك إلى إدراك، بل إلى الآلة، وكذا استناده إلى العقل، لو أريد به القوة النظرية. [ملاً أحمد: ٣٩] من النصور ببيان لإدراك العقل فقط؛ فإن إدراك الحواس لا يسمى تصوراً ولا تصديقا، في اصطلاح حكيم ولا متكلم. [النيراس: ٤٠]

**مخلاف قولهم** يريد أن التعريف المذكور شامل لجميع أنواع الإدراك، بخلاف هذا التعريف، وهو لبعض الأشاعرة. صفة: أي أمر قائم محله. توجب: لموصوفها، وهذا الإيجاب عادي إن كان الحد لعلم المخلوق فقط، وأعم من العادي والحقيقي إن كان الحد لمطبق العلم. تميزاً: مصدر من باب التفعيل، بخذف الياء الأولى ومعناه: جدا كردن، لا يحتمل النقيض: أي لا يحتمل متعلق هذا التمييز نقيض هذا التمييز، والمتعلق بالفتح في التصور هو الشيء المتصور، وفي التصديق هو طرف القضية، والتميز في الأول هو الصورة الحاصلة في العقل، وفي الثاني هو الإثبات أو النفي، فأمراد بالتمييز ما به التميز لا المعنى المصدري؛ لعدم احتماله النقيض، فحاصل هذا: أن العلم صفة أي أمر قائم محله، توجب تلك الصفة محلها وموصوفها الذي هو العلم، تميزاً بذكر كنهها عما عداها، لا يحتمل متعلق ذلك التمييز، أي نقيض الصورة في التصور ونقيض الإثبات أو النفي في التصديق، فيخرج عن هذا أحد بقوله: توجب تميزاً ما عدا الإدراكات من الصفات النفسانية، كالشجاعة والجن وغيرهما، ومن الصفات الحسماوية، كالسواد والياض وغيرهما مثلاً، فإن هذه الصفات توجب محلها تميزاً، أي توجب كون محلها مميزاً بالفتح، لا مميراً - بالكسر - ضرورة أن الشجاعة تميز الشجاع عن الجبان، وكذا السواد يميز الأسود عن الأبيض، فكان الشجاع الموصوف والأسود مميزان بالفتح عن غيرهما، لا مميزان بكسر الياء، وأما العلم فيوجب -



## بناءً على عدم التقييد بالمعاني، وللتصورات؛ بناءً على أنها لا نقائص لها على ما زعموا

— تميز العالم عن الجاهل، ويوجب أيضا له تميزا لمدرجاته عن غيرها، فيكون العالم مميزا بالكسر لمدرجاته عن غيرها، وقوله: لا يحتمل النقيض، يخرج عن ذلك الحد الظن والشك والوهم؛ فإن متعلق التميز الحاصل لكل واحد منها يحتمل نقيضه، وكذا يخرج الجاهل المركب؛ لاحتمال أن يطلع صاحبه في المستقبل على ما هو الواقع، ويؤول عنه ما حكم من الإيجاب والسلب إلى نقيضه. وما بين في توجيه هذه العبارة مختار المحققين، وأورد عليه أولا: أن العلم الذي هو التصور عين الصورة، والعلم الذي هو التصديق عين الإثبات أو النفي، لا ما يوجبها، وثانيا: بأنه لا يصح تقسيم العلم إلى التصور والتصديق؛ لأن العلم يوجبها فيعانيهما، أوجب بأن كون العلم هو الصورة والإثبات والنفي مذهب الحكماء، وأما عندنا فالعلم ما يوجبها، ونحن لا نسمي الصورة تصورا، والإثبات والنفي تصديقا، حتى لا يصح التقسيم، بل نقول: العلم إن كان موجبا للإثبات أو النفي فتصديق، وإلا فتصور، وهذا تقسيم صحيح، وثالثا: أن القول بالصورة الحاصلة قول بالوجود، الذهني والمتكلم يفهم، أوجب بأن المحققين يشنونه أو بأن المراد بالصورة ههنا الشئ الخيالي لا الموجود كما يرغمه القائل بالوجود الذهني، ورابعا: بأن متعلق العلوم العادية، كعلمنا بأن جبل أحد ينقلب اليوم دها، يحتمل النقيض فيخرج عن الحد؛ وذلك لأن حرق العادة جائز، أوجب: بأن المراد بعدم احتمال النقيض، أن لا يجوز من العالم احكام بوقوع نقيضه، لا في الحال ولا في المال، وهذا لا يناقض أن يكون النقيض ممكنا بالذات؛ فإنك إذا أبصرت ريذا أيقنت بأنه موجود يقينا، لا يزول مع أن ريذا في نفسه ممكن أن يكون وأن لا يكون. [النبراس: ٤٠] وبعض الخواشي بتغيير يسير.

**عدم التقييد** اعلم أن أصل هذا التعريف قولهم: صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض، وهو مختار صاحب "المواقف" وأريد بالمعاني: ما ليس محسوسا بإحدى الحواس الخمس، ويقابلها الأعيان، وهي المحسوسات بإحداها، فعلى هذا يخرج عن التعريف إدراك الحواس، ولما كان مختار الأشعري أن إدراكها علم، ترك المتأخرين قيد المعاني، كما ذكره الشارح رحمه الله. [النبراس: ٤١]

**بناءً على أنها** لأن عدم احتمال النقيض أعم من أن لا يكون له نقيض أصلا، كالتصور ومن أن يكون له نقيض، لكن الإدراك يقيني لا يمكن ارتفاعه. [النبراس: ٤١] **على ما زعموا** إشارة إلى أنه غير مختار عنده، واحتلف فيه، فقيل: المفردات لا تتناقض؛ إذ التناقض هو عدم اجتماع مفهومين، في الصدق على الشيء والارتفاع عنه، وهذا لا يوجد في المفردتين، كالإنسان واللاإنسان، إلا إذا اعتبر حملهما على الشيء، وحينئذ يحصل قضيتان متناقضتان، موجبة وسالبة، وقيل: بل تتناقض؛ لأن نقيض الشيء رفعه، سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء، واحتاره الشارح رحمه الله. أما أولا؛ فلأنه المطابق لمصطلح أهل المنطق، كقولهم: نقيضا المتساويين متساويان، وأما ثانيا؛ فلأنه لو لم يكن للتصور نقيض، لزم أن يكون كل تصور عدما، مع أن بعضها لا يطابق الواقع، وأن ما لا يطابقه جهل لا علم. [النبراس: ٤١]

لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات، هذا. ولكن ينبغي أن يحمل التحلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن؛ لأن العلم عندهم مقابل للظن. <sup>أي التعريف</sup> ~~سحب~~ أي المخلوق من الملك والإنس والجن، بخلاف علم الخالق تعالى فإنه لذاته، لا بسبب <sup>يصير مدحاق</sup> من الأسباب، ثلاثة: **الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل** بحكم الاستقراء.

**ووجه الضبط:** أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق،  
أي خارج المدرك

لكه أي التعريف لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات؛ لاحتمالها الفقص، ومقصود الشارح <sup>أي</sup> أن هذا التعريف وإن ترك فيه هذا القيد؛ ليكون شاملا، لكنه أقل شمولاً من التعريف الأول. [النبراس: ٤١] **ولكن** يعني يريد بيان ما هو المختار عنده، بعد ما ذكر حال ظاهر التعريفين المأثورين عن العلماء، والخاص: أن المختار هو التعريف الثاني؛ لتناوله التصور والتصديق اليقيني دون غيره، بخلاف التعريف الأول؛ فإنه يتناول التصديق الغير اليقيني أيضا، فيكون الحد الثاني مانعا دون الأول، أو أنه يعني تأويل التعريف الأول، حيث يطابق الثاني في عدم شمول التصديق الغير اليقيني؛ لأنه لا يسمى علما في اصطلاحنا. [النبراس: ٤١]

**عندهم** أي عند الأشاعرة، بخلاف الحكماء فإن العلم عندهم حصول صورة الشيء في العقل، فشمول اليقين والظن، وهكذا حمل السيد السد في "شرح المواقف" قال. انجني هو الانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه، فخرج عن احد لظن والجهل المركب واعتقاد امقلد المصيب انتهى. ولم يذكر الشارح الجهل المركب واعتقاد المقلد؛ لأهما في حكم الظن. [النبراس: ٤١]

**الحواس السليمة** قال الأستاذ: وبكثرة جمع الحواس وبفراد الخبر غير ظاهر، أقول: إن العلم الذي يحصل بسبب أحد أفراد أنواع الحس، لا يمكن أن يحصل ذلك العلم بسبب نوع آخر من أنواعها، مثلاً: ما يحصل بالنظر لا يحصل بالسمع، بخلاف أفراد أنواع الخبر والعقل؛ فإن العلم الذي يحصل بسبب نوع من أنواعها، مثل الخبر المتواتر ومثل عقل الأنبياء، يمكن أن يحصل ذلك العلم بسبب نوع آخر من أنواعها، مثل خبر الرسول وعقل الأولياء؛ ولهذا جمع الحواس وأفراد الخبر. كذا في بعض الحواشي.

**والعقل** لم يقيد العقل؛ لأن من أصاب عقله آفة لا يسمى عاقلاً، قوله: نحكم الاستقراء، هو التمهص وأصله: طلب المفقود في قرية قرية، أي الحصر استقرائي لا عقلي. [النبراس: ٤٢] **ووجه الصط** أي صط الأقسام بين النفي والإثبات، وقد جرت عادتهم به، وإن لم يكن الحصر عقلياً. [النبراس: ٤٢]

وإلا فإن كان آلة غير مدرك فالحواس، وإلا فالعقل، فإن قيل: السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى؛ لأنها بخلقه وإيجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل. والسبب الظاهري كالنار للإحراق هو العقل لا غير، وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق في الإدراك. والسبب المفضي في الجملة بأن يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جري العادة،.....

**فالعقل** إن قلت: اندرك في الحقيقة هي النفس الناطقة، والعقل من أسباب الإدراك، فكيف لا يكون معياراً لنفس؟ أجب بوجهين، أحدهما: أن الشارح بنى الكلام على التسامح، كما هو عادة المشايخ في ترك التدقيقات الفلسفية؛ وذلك لأن العقل هو السبب القريب للإدراك، وما سواه من الأسباب كالحوازم له فجعله مدركاً على التحور، كقولهم: القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة، مع أن المؤثر في الحقيقة هو القادر، وهذا الجواب هو الصحيح المطابق لقوله بعد سطور: ليشمل المدرك كالعقل، ثانيهما: أن العقل صفة النفس، والصفة لا تعبر الموصوف عند الأشاعرة؛ إذ العبر عندهم ما يملك في الوجود، وهم يقولون: صفة الموصوف لا عيه ولا غيره، ودفع أولاً: بأن حمل العبر على هذا المصطلح خلاف المتبادر، وثانياً: بأن قولهم: لا عيه ولا غيره، إنما هو في الصفات القديمة. [النراس: ٤٢]

**فإن قيل** حاصله أنه إن أردتم بالسبب السبب المؤثر فهو الله تعالى، وإن أردتم به السبب الظاهري فهو العقل فقط، وإن أردتم به السبب المفضي في الجملة إلى العلم، فالخصر في الثلاثة مختل؛ لأنه أكثر من الثلاثة، وأياً ما كان فالحكم بالثلاثة باطل، سواء كان إصلاق السبب عليها بالحقيقة أو بالمجاز. (رومي) من غير تأثير إذ قد تقرر عند الأشعرية أنه لا تأثير للأسباب المخلوقة في الحقيقة، خلافاً للحكماء. [النراس: ٤٢]

**آلات وطرق** على طريق اللف والشر المرتب، وإنما جعل الحواس آلات، والإخبار طرق الإدراك، مع أنه يمكن أن يعمل كل واحد منهما آلات وطرقاً؛ لأن الحواس تستعمل في وصول أثر الفاعل إلى المفعول، كآلاته، بخلاف الإخبار فإنه لا تستعمل في هذا المعنى، بل يستعمل فيما سلك فيه السائل، كالطريق. كذا في بعض أحواشي. في خمسة أي ما له مدخل ما في حصول العلم مدخلاً قريباً، أو بعيداً طاهراً أو حجباً. [النراس: ٤٢]

**معه** إشارة إلى أن الله تعالى خالق مع السبب لا بالسبب، وفيه خلاف العلماء، وظاهر مذهب الأشعرية هو الأول. [النراس: ٤٢] **العادة** أي العادة الإلهية، وفيه رد على الحكماء، حيث رعموا أن العلم لا يتخلف عن أسبابه، ومذهبنا: أن هذا بإرادة الله سبحانه، وإن شاء لم يخلقه على سبيل حرق العادة، واعلم أن الفعل إذا تكرر =

ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر، لا ينحصر في الثلاثة، بل  
 ههنا أشياء أخرى، مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي  
 والمقدمات. قلنا: هذا على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد، والإعراض عن  
 تدقيقات الفلاسفة؛ فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال  
 الحواس الظاهرة التي لاشك فيها، سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم، جعلوا  
 الحواس أحد الأسباب، ولما كان معظم المعلومات الدينية .....  
 أي في وجودها

= صدوره عن الله سبحانه مرات لا تحصى، حتى لم يستعربه الشاهدون، كإحراق النار، سمي فعل العادة، وإن  
 كان بخلافه، كصيرورة النار بردا وسلاما، سمي حرق العادة، ومشهور أن المراد هي العادة الإلهية، ونحز بعضهم  
 عنه؛ لعدم إذن الشارع، ولا يبعد عندي حميها على عادة المصوغات بحارا. [النيراس: ٤٢]

ليشمل المدرك متعلق بحسب المعنى بقوله بأن يخلق، يعنى بما فسر السبب بما ذكره ليشمل إلخ. [ملا أحمد: ٤٦]  
 الوجدان - بالكسر - قوة يدرك بها المعاني القائمة ببدن المدرك، كالهم والغم والمرح والعطش والجوع، واختلف  
 في أنه قوة الوهم التي هي أحد الحواس الباطنة أم غيرها، ومشهور هو الأول، والحدس: قوة توجب سرعة انتقال  
 الدهن إلى المطلوب العممي من غير حاجة إلى التفكير، وهذه القوة من أشرف آلات الإدراك؛ لاستغناء صاحبها  
 عن تعب التعلم والاستدلال، وربما بلغت إلى اكتشاف جميع ما يمكن لشعر إدراكه بالبطر. والتجربة: هي تكرار  
 مشاهدة المسبب عن أسبابه، كالموت عن السم، ونظر العقل بمعنى ترتيب أمادي والمقدمات: أي بمعنى اكتسب  
 المقابل للضروري، وإنما قيد به؛ لأن نظر العقل قد يصدق بالمعنى العام الشامل للكسبي والضروري، والمقدمات من  
 عطف الخاص على العام؛ لاحتصاصها بالقضايا التي يتألف منها القياس، والمادي يعملها وأجزاء القول ائشارح،  
 ويجوز أن يخص المبادي بأجزاء المعرفة. [النيراس: ٤٢، ٤٣]

قلنا. حاصله: اختيار الشق الأخير وبيان وجه الحصر. [الختاي: ٣٦] هذا حاصله: أن المراد بالنسب هو ما يقضي في  
 الحملة، والأسباب المقضية وإن كانت أكثر بحسب التدقيق، لكن المشايخ حصروها في ثلاثة تقريبا إلى  
 الصط. [النيراس: ٤٣] غيرهم. من الهائم فإنها تسمع وتصر. معظم. إنما قيد بالمعظم؛ لأن بعض المعلومات من  
 العقائد مما يستقل به العقل. كإثبات الواجب. (بحر آبادي) المعلومات الدينية كمسائل الحشر الحسماني وما يتعلق بها،  
 وأما إثبات الواجب والعلم والقدرة وما يتوقف عليه إرسال الرسل، فليس مستقدا منه وإلا لدار. (رومي)

مستفاداً من الخبر الصادق، جعلوه سبباً آخر. ولما لم يثبت عندهم الخواس الباطنة المسماة بالחס المشترك والخيال والوهم وغير ذلك، ولم يتعلق لهم غرض بتفصيل الخدسيات والتجريبات والبديهيات والنظريات، .....

**الخبر الصادق** وهو الكتاب والسنة، فإن بعثه وإن كان مستفاداً من الإجماع والقياس، لكن لما وجب أن يكون هما سداً من أحد الأولين، فكان الاستفادة ليست إلا منهما. (بخرآبادي)

**الخواس الباطنة** وبها: أن الدماغ ذو بطن مقسم إلى ثلاثة تخويات، أوسعها التخويف المقدم الذي يلي الناصية، ثم التخويف المؤخر الذي يلي القفا، وأضيّقها التخويف الأوسط. وقد خلق في هذه التخويّفات خمس حواس، أحدها: الحس المشترك في مقدم التخويف الأول، يرتسم فيه جميع مدركات الخواس الطاهرة مادام المدركات حاضرة عندها، فصورة القمر عند رؤيته مقوشة في الحس المشترك، وكذا الصوت عند سماعه، فهو كحوص يقع فيه حمسة أهار، الثانية: الخيال في مؤخر التخويف الأول يحفظ مدركات الحس المشترك، فهو كالخزنة فيها؛ فإنك إذا أبصرت ريداً فما دام ريداً حاضراً عندك، فصورته مرتسمة في الحس المشترك، فإذا غاب صارت صورته مرتسمة في الخيال، وبهذه الحاسة يعرف ريد إذا عاد بعد غيوبته، الثالثة: الوهم في مؤخر التخويف الأوسط يدرك بها المعاني الجريئة والمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة، مع وجوده في المحسوسات، كإدراكها شجاعة ريد ونخل عمرو، وقال بعض المحققين: هذه القوة عالية على القوى، بل على العقل أيضاً؛ ولذا يتوحش أحداً عن الميت، وإن حكم العقل بأنه لا مخافة عنه، الرابعة: الحافظة في التخويف المؤخر تحفظ المعاني الجريئة التي تدركها الوهم، فهي حراسة الوهم، الخامسة: المتصرف في مقدم التخويف الأوسط، ومن شأنها تركيب الصور والمعاني، وفصل بعضها عن بعض، وملخص كلامهم في إثباتها: أنا قد ندرك جريئات لا بالحواس الظاهرة، وقد تقرر أن الجريئة لا يدرك إلا بحاسة جسمانية، فعلم أن مدركاتها حواس جسمانية باطنة، وليس مدركاتها النفس؛ لأنها مجردة غير جسمانية، أما ثبوت الحس المشترك؛ فلأن النائم وصاحب السرسام يبصر ويسمع ما لا وجود له في الخارج، وأما الخيال؛ فلأن الحس المشترك تقبل الصور، والحفظ غير القبول، فالحافظ حاسة أخرى هي الخيال؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد بزعمهم، وأما الوهم؛ فللقطع بأن شجاعة ريد معنى شخصي غير محسوس بالحواس الظاهرة، بل المحسوس آثارها، ولا بالحس المشترك والخيال؛ لأنها لا يحسب إلا ما نفعهما من الحواس الظاهرة، فمدركاتها حاسة أخرى، وأما الحافظة؛ فلأن الوهم قابل للمعاني، فلا بد لحفظها من حاسة أخرى؛ إذ الحفظ غير القبول، وأما المفكرة؛ فلأنها تتصور إنساناً ذا رأسين، وإنساناً بلا رأس، وليس هذا في الحس المشترك والخيال؛ لأنه ليس من المحسوسات بالحواس الظاهرة، ولا في الوهم والحفظ؛ لأنه ليس من المعاني الموجودة في المحسوسات الظاهرية فهو في حاسة أخرى، أما دليل تعيين مواضعها؛ فاحتلال إدراك الحاسة بأفة موضعها من الدماغ كما علم من الطب، هذا ملخص مقالتهم. [المراس: ٤٣، ٤٤]



وكان مرجع الكل إلى العقل، جعلوه سبباً ثالثاً يفضي إلى العلم بمجرد التفات أو  
 جلاء لقوله: لما لم يثبت أي توجه وهذا في البديهي  
 بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات، فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جوعاً  
 وعطشاً، وأن الكل أعظم من الجزء، وأن نور القمر مستفاد من الشمس، وأن السقمونيا  
 مثال الوجداني مثال البديهي مثال الحدسي مثال التجريبي  
 مسهل، وأن العالم حادث، هو العقل وإن كان في البعض باستعانة من الحس.  
 فاحس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة، **حس** بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة  
 بوجودها. وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة، فلا تتم دلالتها على الأصول  
 الإسلامية.

**مرجع الكل** أما رجوع البديهيات والنظريات إليه فظاهر، وأما رجوع التجريبات والحدسيات؛ فلاحتياج كل منهما  
 إلى قياس حقي عقلي؛ سنعلم إلى التجربة والحدس، على أنك قد سمعت أن ملاك الأمر في الكل هو العقل (كستلي)  
**جعلوه سبباً** رتبته على مجموع الأمور الثلاثة من عدم ثبوت الحواس، وعدم تعقُّ عرص، ورجوع الكل، لكن  
 في مدحبة الأول في ذلك تردد. وقد يقال: إن العقل لما كان سلطان القوى المدركة، ومستقلاً في أمر  
 الإدراك، استحق أن يجعل سبباً ثالثاً، سواء تعلّق العرض بتفاصيل الأمور المذكورة أو لا. [ملاً أحمد: ٤٧]  
**بأن لنا** هذا من الأمور المدركة بالوهم، ويسمى وجدانيات وقضايا اعتنازيات، وما لم يثبت الوهم عندهم  
 نسوها إلى العقل. (كستلي) **المقبوس** مثال للتجربة، والفرق بين الحدس والتجربة، أن مشاهدة الحس مرة أو  
 مرتين كافية في الحدس لا في التجربة، بل لابد فيه من المشاهدة مراراً كثيرة، وأيضاً بأن السبب في التجريبي معلوم  
 السببية، مجهول الماهية، وفي الحدسي معلوم كلاهما. (كستلي) **حس** خلافاً لمن زعم أنها أربع، والدوق من التمس  
 النظام حيث زعم أنها ست، والسادسة ما يدرك بها لذة الجماع، وأحق أنها بالتمس. [البراس: ٤٤]  
**فلا تتم دلالتها** وبنايه: أن الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك، وهو قوة في الدماغ تدرك جميع ما  
 تدركه الحواس بعد غيبة المادة، فكأنها حوص يصب فيه العيون الخمسة، فامدرك ليس هو العقل؛ لأنه لا يدرك  
 الحريات ولا إحدى الحواس الصاهرة؛ لأن كل واحد من تلك الحواس الظاهرة لا يحصر عندها إلا نوع مدرّكاته  
 دون غيره، فلا بد من قوة أخرى، حتى يحصر عندها جميع تلك الأنواع، وهذا الدليل غير تام؛ لحوار أن يكون =

**السمع** وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ، تدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ،.....

= المدرك هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة، واستدلوا على ثبوت الخيال، بأن يقال: إن للصور المحسوسات قبولا وحفظا، وهما فعالان مختلفان، فلا بد لهما من مبدئين متغايرين؛ لما تقرر عند الحكماء أن الواحد لا يصدر عنه، إلا واحد ومبدأ القول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال، وهذا الدليل أيضا لا يتم لأننا لا نسلم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، لجواز أن يصدر أكثر من واحد بواسطة شرطين مختلفين، كالأرض مثلا: تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها، فيجوز أن يكون القول واحفظ معا في قوة واحدة بحسب شرطين متغايرين، واستدلوا على ثبوت الوهم، بأن يقال: إن الوهم قوة في الدماغ تدرك المعاني الجزئية، كصدقة زيد وعداوة عمرو مثلا، والمدرك لتلك المعاني الجزئية ليس هو العقل؛ لأنه لا يدرك الجزئيات إلا بواسطة الآلة، ولا يجوز أن يكون تلك الآلة إحدى الحواس الظاهرة؛ لأنها إنما تدرك الصور الجزئية دون المعاني الجزئية، وليس هو إحدى الحواس الظاهرة؛ لأنها لا تدرك المعاني الجزئية بل تدرك الصور الجزئية، فيكون المدرك لتلك المعاني الجزئية قوة أخرى فيها وهو الوهم، وهذا الدليل أيضا لا يتم، لأنه لما جاز أن يكون القوة الواحدة، كالحس المشترك مثلا آلة لإدراك أنواع المحسوسات، لم لا يجوز أن يكون آلة لإدراك معانيها أيضا لا بد لك من دليل، واستدلوا على وجود الحافظة، بأن للمعاني الجزئية قبولا وحفظا، وهما متغايران ولا بد لهما من مبدئين؛ لما تقرر عندهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ومبدأ قبول المعاني الجزئية هو الوهم، ومبدأ حفظها هو الحافظة، وهذا الدليل غير تام أيضا؛ لجواز أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد، بحسب شرطين متغايرين، واستدلوا على وجود المتصرف، بأن يقال: إنا نجمع بين تصوريين تارة، كما نتصور إنسانا ذا رأسين، ويفصل بينهما تارة أخرى، كما نتصور إنسانا عديم الرأس، وكذلك بين المعاني الجزئية، وليس المتصرف هو العقل؛ لعدم تصور الجزئيات عنده، ولا الحس الظاهر؛ لأنه لا يدرك المعاني، والمتصرف إنما يكون بعد الإدراك، فيكون فينا قوة أخرى متصرفة فيهما، وهذا الدليل أيضا غير تام؛ لجواز أن يكون المتصرف هو العقل بواسطة الآلة، هذا هو المذكور في شرح المقاصد. [رمضان أفندي: ٤٢-٤٠]

**السمع** قدم السمع على البواقي، مع أن أهم الحواس للحيوان هي القوة اللامسة؛ لأن معظم المعلومات الدنية مستندة إلى الخير الصادق المفيد للنعم بواسطة السمع. [ملا أحمد: ٤٧] **وصول الهواء** المقصود أن الإحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له إلى الصماخ، لا بمعنى أن هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت، ويوصله إلى القوة السامعة، بل بمعنى أن ما يحاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت، يتموج ويتكيف، هكذا إلى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد، فتدركه السامعة. (شرح المواقف)

بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند ذلك. **واسطر** وهي قوة مودعة في العصبتين المخوفتين اللتين تتلاقيان، ثم تفترقان فتؤديان إلى العينين، .....

**تعنى** ان الله تعالى رد على الطبيعة القائمين بأن الحاسة تدرك بطبيعتها، وأيضا على جمهور الفلاسفة القائمين بأن الهواء إذا تموج استعد لفيضات كيفية الصوت عليه من العقل الفعال الذي يزعمون أنه جبرئيل، ثم إذا وصل هواء إلى الصماخ، استعد القوة المودعة في العصبية لأن يعيض العقل الفعال عليها إدراك تلك الكيفية، وكلا الفيضين واجبان بلا تغلف، وأيضا على من يتعصب من أصحابنا، فيكر حصول الإدراك بهذا السبب ويقول: هو تحقق الله سبحانه من غير هذا السبب، والمختار كما أشار إليه الشارح - هو أن وصول الهواء سبب، قد جرت العادة الإلهية بخلق الإدراك عنده، والدليل عليه: أنا نجد الإدراك يدور على هذا السبب وجودا وعدمًا، والدوران وإن كان دليلا ظنيا لكنه قد يؤدي إلى حلس موجب للحزم. [النبراس: ٤٦]

**في النفس** إشارة إلى رد بعض الحكماء، حيث رعموا أن مدرك المحسوسات هي الحواس لا النفس. [النبراس: ٤٦]  
**عند ذلك** أي عند وصول الهواء وفيه إشارة إلى اختلاف بين أهل السنة في أن الحق سبحانه يفعل بالسبب أو عند السبب، فالأول مختار الإمام العزالي - والشيخ محي الدين بن عربي - في بعض مواضع فتوحاته مستدلا بقوله تعالى: **لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ** (التوبة: ١٤) والثاني: طاهر مذهب الأشعري من أن كل ممكن مستند إلى الحق تعالى بلا واسطة، ورعم الإمام الرازي أن كون السبب آلة لا ينافي الاستناد بلا واسطة، وللمحقق الدواني بحث فيه. [النبراس: ٤٦]

**في العصبين** مشوهما مقدم الدماغ خلف مشأ عصبي الشم قريبا منه؛ ولذا يوجد رائحة الكحل المطيب. [النبراس: ٤٦] **الخوفتين** اسم مفعول من التجويف، والأعصاب كلها مصمتة أي لا جوف لها، ولكن ينفذ الروح فيها لطافة، ومثله جالينوس بنفوذ ضوء الشمس في الماء إلا عصتا البصر، فلها جوف للحاجة إلى توفر الروح، فينفذ فيهما الروح النوري من الدماغ إلى العين. قوله اللتين تتلاقيان: فوق متقى الحاجين، فيكون لها جوف واحد مشترك، يسمى بجمع النورين، والحكمة فيه: أن يتقوى النور بالاجتماع، وأن لا تعمى العين بوقوع الآفة في مبدأ العصبية، وقيل: ليكون المرئي واحدا. قوله ثم تفترقان فتؤديان إلى العينين: أي تصلان. والتأدي: الوصول، واختلف علماء التشريح فيه، فقيل: تتقاطعان تقاطع الصليب، فيصل العصبية اليمنى إلى العين اليسرى، والعصبية اليسرى إلى العين اليمنى، وقيل: بل يصل اليمى إلى اليمى واليسرى إلى اليسرى، والأول مختار الشارح في شرح المقاصد، وكلامه في هذا الشرح يحتمل الوجهين، وفي المعنى الثاني أظهر، ولعل سبب الاختلاف اختلاف وضع العصبتين في أبدان المشروحين، كما ترى من أوضاع العروق المقصودة في الأيدي. [النبراس: ٤٦، ٤٧]

تدرك بها الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك، مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة. <sup>ولسمه</sup> وهي قوة مودعة في الزائدين النابتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي، تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم. <sup>والدوف</sup> وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان، يدرك بها الطعوم <sup>منشرة</sup> بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالطعوم، ووصولها إلى العصب. <sup>أي ظاهر الخلد</sup>

**تدرك بها:** يكون بالذات، وإدراك ما سواها بالتعنية، بل المدرك بالذات الذي لا يحتاج في إدراكه إلى شيء هو الضوء، والألوان إنما تدرك بواسطة بمعنى أنه لولاه لما تعلق الإدراك البصري به، حتى ذهب الشيخ أبو علي إلى أن الضوء شرط لوجود اللون، لكنه باطل كما بين في المطولات وكذا في الوافي. (مسعودي) **الأشكال** جمع شكل، وهو عرض يحصل للسطح أو الجسم من حيث إحاطة حد به، كالدائرة والكرة أو حدود، كالمثلث والمربع. [النيراس: ٤٧]

**والمقادير** قيل: كيف يدرك المقادير بالنصر، وهي أمور موهومة، ألا ترى أنهم جعلوا علة الأبصار الوجود، محكموا بأن الله تعالى مرئي؛ لأنه موجود على ما سيحيي في بحث الرؤية، ويمكن أن يقال: أريد بالمقادير: المقادير الجوهرية، وهو عين الأجزاء المتألفة، كما سيحيي، واعتراض أيضا بأن الحركة غير موجودة، فكيف تدرك بالحس، وأجيب بأنها من الموجودات الخارجية بالاتفاق. [عصام: ٧٠] **بطريق وصول الهواء** أي بمعنى أن الله تعالى يخلق إدراك تلك الروائح، بطريق جري العادة، عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الخيشوم، لا بمعنى أن ذلك الوصول علة تامة لذلك الإدراك. (ملاً زاده)

**المتكيف** أي مما يشاكل كيفية ذي الرائحة؛ لامتناع الانتقال وقيام العرض الواحد بالشخص بالخليل، وفي بعض النسخ: بكيفية الرائحة، هذا على قاعدة الإسلاميين مستقيم؛ إذ وجود الروائح غير مشروط بالمراح عندهم؛ إذ يحور حصولها في جوهر فرد غير مضم إلى الجوهر الفرد الآخر، وأما على قاعدة الفلاسفة فلا يتم؛ إذ وجودها مشروط بالمراح المشروط وجودها بتفاعل العناصر، ولا تفاعل الهواء لسلطته، إلا أن الهواء المتكيف بالرائحة ليس على الصرافة، بل له نوع امتزاج بالعناصر على وجه يستعد لقبول الكيفية المراجعة. [ملاً أحمد: ٤٨، ٤٩]

**منبثة** أي منتشرة، اسم فاعل من الانثا، وهو انفعال من الث، وهو التفريق، وإنما وصف الدوق والحس بالابثاث لا بالإيداع؛ لأن محلها أوسع من محال القوى السابقة، فاسب التفريق. [النيراس: ٤٨]

**واللمس** وهي قوة منبثة في جميع البدن، تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك، عند التماس والاتصال به، **وبكل حاسة** منها أي من الحواس الخمس، **توقف** أي يطلع على ما وصفت هي أي تلك الحاسة، <sup>أي بالبدن</sup> به يعني أن الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة، كالسمع للأصوات، والذوق للطعوم، والشم للروائح، لا يدرك بها ما يدرك **بالحاسة الأخرى**. وأما أنه هل يجوز ذلك؟ ففيه خلاف بين العلماء، والحق الجواز؛ لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس، .....

**قوة مشته** لا يصدق هذا التعريف على لامة عضو عضو، مع أن لكل لامة؛ ونذا قيل: لامة الكف أقوى من لامة سائر الأعضاء، أوقعه فيه قصدا للتنبيه على عموم اللامة. [عصام: ٧١] **جميع البدن** أي جلد البدن يحذف المضاف؛ إذ الكبد خالية عن تلك القوة عند الأطباء. (جند)

**ونحو ذلك** كاللطافة والكثافة وهشاشة والبروكة والبنة والجفاف والخفة والثقيل، وحصر الحكماء الملموسات فيها، وزعم بعضهم: أن الملموس بالذات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، أما غيرها فتشم تنوسطها، ولعل هذا وجه تخصيص الشارح إياها بالذكر، وزاد بعض المحشين الصلابة واللين، وصرح الإمام الرازي بأنهما من الكيفيات الاستعدادية لا الملموسات. [النيراس: ٤٨] **وبكل حاسة** الجار والمجرور متعلق بقوله: "توقف" قدم لحصر.

**بالحاسة الأخرى**: اعلم أن نفي هذا الإدراك طاهر في بعض الحواس؛ للقطع بأن البصر لا يسمع، والسمع لا يبصر، والشم لا يسمع ولا يبصر، ولكنه يشكل في اللمس والبصر. فإن البصر قد يدرك نحو الملامسة والخشونة والرطوبة واليبوسة، مع أنها من الملموسات عندهم، واللمس قد يدرك نحو المقدار والحركة والسكون، مع أنها من المصبرات عندهم، وأجيب بوجه: أحدها: أن اختصاص إضافي لا حقيقي؛ لأن الأمور المذكورة وإن كانت مدركة باللمس والبصر معا، لكنها لا تدرك بالسمع والذوق والشم، ثانيها: أن المراد بالإدراك ما كان بالذات، وليس الأمور المذكورة مبصرة وملموسة بالذات، ثالثها: أن المراد بالإدراك هو التام الكامل، وهذا الجواب هو المحتار. [النيراس: ٤٨] **بين العلماء** أي بين أهل السنة القائلين بالحوار، والفلاسفة القائلين بالامتاع. [النيراس: ٤٨، ٤٩]

**غير تأثير** الأولى أن يقال: من غير مدحلية الحواس؛ إذ يجوز أن لا يكون لها تأثير ويكون لها مدخل فيه. (رومي)



فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلاً. فإن قيل: أليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً؟ قلنا: لا بل الحلاوة تدرك بالذوق، والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان.

### [الخبر الصادق]

**والخبر الصادق** أي المطابق للواقع، فإن الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقاً، أو لا تطابقه فيكون كاذباً، فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر.

**فإن قيل** حاصله: أن قولكم: لا يدرك بها ما يدرك باحاسة الأخرى ممنوع، كيف لا وإن الذائقة كما تدرك بها الحلاوة، فكذا يدرك بها الحرارة. [ملأ أحمد: ٤٩] **قلنا لا** ولا خفاء في أنه ليس معنى قوله: قلنا لا أي لا سلم ذلك؛ لأن منع المنع لا يجوز عند أهل المناظرة، بل معناه ليس كذلك، وليس ذلك إثبات المقدمة المسموعة أيضاً، بل هو إبطال السند. (رومي)

**والخبر الصادق** قيل: فرق بين الخبر والقضية بالعموم والخصوص؛ إذ الخبر أعم من القضية؛ إذ الكلام الصادر عن السامي والمحتون كزيد قائم يسمى خيراً لا قضية، وفيه نظر؛ لأن كل خبر يحتمل الصدق والكذب ولا يعي بالقضية إلا هذا. [ملأ أحمد: ٤٩] **فإن الخبر كلام** يطابقه أو لا يطابقه، المراد من الكلام ما هو مصطلح الأديان، ولا شك أن الكلام الخبري يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين، أعني تصديقاً متعلقاً بوقوع النسبة المعتبرة بينها أو لا وقوعها، والتصديق كما نهت عنه ظل متعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله، وهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة أو لا وقوعها في نفس الأمر. وذلك أعني حال النسبة من الوقوع واللاوقوع في نفس الأمر، هو المراد بالخارج والواقع. (كستلي)

**لسته خارج.** أي المفهومة من الكلام القائمة بالنص، وهي الوقوع واللاوقوع أو الإيقاع والانتزاع. (رومي)

**أوصاف الخبر:** وحقق بعضهم أنهما من أوصاف النسبة أولاً والخبر ثانياً، وإن كان في العرف صفة الخبر حقيقة [النبراس: ٤٩]

وقد يقالان بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو به، أو لا على ما هو به، أي  
 أي الصدق والكذب  
 الإعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه، فيكونان من صفات المخبر. فمن ههنا  
 أي الصدق والكذب  
 يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف، وفي بعضها خبر الصادق بالإضافة،  
 على ما عرفت. **حـ حـ حـ المتواتر** سمي بذلك؛ لما أنه لا يقع دفعة، بل على التعاقب  
 والتوالي، وهو أي الخبر **ما على نسبة يوم لا تصور نواصدهم** أي لا يجوز  
 العقل توافقه **على الكذب** ومصادقه: وقوع العلم من غير شبهة،.....

ما هو به الضمير المرفوع للشيء، والخبر للموصول، أي الإخبار عن الشيء على وجه يكون هذا الشيء بهذا  
 الوجه، أي في نفس الأمر، مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر. ثم إن أريد بالشيء النسبة فـ"ما" عبارة عن الوقوع  
 واللاوقوع، وإن أريد به الموضوع فـ"ما" عبارة عن ثبوت المحمول وانتفائه، والأول أقرب من حيث المعنى؛ لأن  
 المخبر عنه هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول، وأوفق بقول الشارح أي الإعلام بنسبة، والثاني أوفق من حيث  
 اللفظ؛ لتعبرهم عن الموضوع بالمخبر عنه. [المراس: ٤٩]

**لا على ما هو به** أي الإخبار عن الشيء، لا على الوجه الذي يكون الشيء بهذا الوجه. [المراس: ٤٩]  
**من صفات محتر** لأنه يصح كون الصدق والكذب صفة للحر والمحتر. **المتواتر** مشتق من الوتر وأصله في  
 اللغة أن يعي واحد بعد واحد ثم جرد عن معنى الوحدة واستعمل في التتابع والتوالي. [المراس: ٤٩]  
**دفعه** أورد عليه أنه يجوز أن يعبر القوم الكثير دفعة، وأجيب بأن المراد بالدفع المعنى الفلسفي الذي هو الآن غير  
 المنقسم، وعندي أنه تكلف، بل إجاب: أنا لا نسبم أن يسمع أحدهما كلام جمع عظيم معاً، بحيث يستيقن أن كل  
 واحد منهم أخبره بذلك؛ لأن شغل السامعة بأصوات بعضهم يمنع عن استقصاء كلام آخرين، كما هو معوم من  
 العادة والوجدان، ولو نسبم فكون الأكثر غير دفعي يكفي في وجه التسمية. [المراس: ٤٩]

**لا خور العقل** بمعنى أن العقل يحكم حكماً قطعياً، بأنهم لم يتواطؤوا على الكذب، وأن ما اتفقوا حق ثابت في  
 نفس الأمر غير محتمل للنقيض. [عند الحكيم: ٣٨] **ومصادقه** أي ما يصادقه، ويدل على بلوغه حد التواتر، يعني  
 أنه لا يشترط فيه عدد معين، مثل خمسة أو اثني عشر أو أربعين أو سبعين على ما قيل، بل صابته وقوع العلم  
 من غير شبهة. [إخيلي: ٣٨] **غير شبهة** صفة للعلم، أو حال عنه، وأورد عليه بأنه مستدرك؛ إذ العلم عند  
 المتكلمين هو اليقين فقط، وأجيب: بأنه تأكيد وتوضيح؛ لأن العلم قد يطلق بالمعنى العام الشامل للظن  
 واليقين. [المراس: ٥٠]

وهو بالضرورة موجب للعلم **الضروري**. كاعلم بالملوك الحاية في الأرملة الماضية،  
 والبلدان البائية. <sup>السعيدة</sup> يحتمل العطف على الملوك وعلى الأزمنة، والأول أقرب، وإن كان  
 أبعد. فهنا أمران، أحدهما: أن المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة؛ فإننا نجد من  
 أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد، وإنه ليس إلا بالإخبار. والثاني: أن العلم الحاصل  
 به **ضروري**؛ .....  
 غير استدلال

**الضروري** هذا هو المختار عند الجمهور، وذهب إمام الحرمين وحجة الإسلام، وأبو الحسين والكعبي المعتزليان  
 إلى أنه نظري. [النبراس: ٥٠] **الماضية** تأكيد لرد عني من زعم من السمنية وغيرهم أن المتواتر يفيد العلم إن  
 كان خبراً عما وقع في الحال، أو قريباً منه لا عما مضى عليه دهر، مستدلين بأنه قد تواتر من الأخبار الماضية  
 ما هو كذب قطعاً، وأجيب بأن تواترها ممنوع. [النبراس: ٥٠]

**أقرب**. أقرب من حيث المعنى من وجهين، أحدهما: أنه المطابق لكلام المشايخ في هذا البحث؛ لتمثيلهم المتواتر  
 بسحو وجود إسكندر وبغداد، وثانيهما: أنه لو عطف على الأرملة، لزم إما أن يكون قوله: "الحالية في الأرملة  
 الماضية" لغوا؛ لأن العلم بملوك البلدان البعيدة ثابت بالتواتر ولو كانوا في الزمان الحالي وإما أن يكون المعطوف لغوا؛  
 لأن العلم بالملوك الماضين حاصل بالتواتر، سواء كانوا في البلد القريب أو البعيد. [النبراس: ٥٠] **فإننا نجد** هذا تبينه  
 لا استدلال؛ فإن ضرورة الضروري تثبت بالضرورة لا بالدليل، وكلما يصب عليها في صورة الدليل يسمى  
 تبينه لا استدلالاً، فلا يتوجه أن هذا استدلال بالحزني على الكلبي. [النبراس: ٥٠، ٥١، ملاً أحمد: ٥١]

**إلا بالأخبار** أورد عليه أن جزمنا بوجود مكة وبغداد لا يدل عني أنه حاصل بالتواتر؛ فإن للعلم أسباباً أخر من  
 الحس والبصيرة، وأجيب بأن البصيرة شاهدة على أن هذا الحزم ليس إلا بالتواتر. [النبراس: ٥١] **ضروري** أي  
 ضروري غير استدلال، لا يقال: إن هذا العلم موقوف على استحضار أن الخبر الدال عليه دائر على النسبة قوم  
 لا يتصور توافقه على الكذب، وكل خبر شأنه كذا فهو حق، وحكمه مطابق للواقع؛ لأننا نمنع التوقف أو هو  
 من قبيل القياس الخفي العقلي، كما في القضايا قياساتها معها، فلا يفيد نظرية الحكم، وأما الحكم بأن العلم  
 الحاصل به ضروري، يحتمل أن يكون نظرياً، فحينئذ يكون قوله: لأنه يحصل إلخ استدلالاً، والظاهر أنه بديهي،  
 وما ذكره تبينه. وهذا مختار المحققين، وذهب إمام الحرمين وأبو الحسين المعتزلي إلى أنه نظري، واستدل  
 أبو الحسين بأنه لو كان نظرياً لم يحتج إلى توسط مقدمتين، والتالي ناطل؛ لأن العلم به موقوف على أنه خبر عن =

وذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره، حتى الصبيان الذين لا اهتمام لهم إلى العلم بطريق  
الاكتساب وترتيب المقدمات. **وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام، واليهود بتأييد**  
**دين موسى عليه السلام، فتواتره ممنوع. فإن قيل:** خبر كل واحد .....

= محسوس، وأن المخبرين لا ادعي لهم إلى الكذب، وكما هو كذلك فهو صادق، وأجيب بأن العلم غير  
موقوف على المقدمات، ولا ينافيه جوار تركيبها كما في قولك: الأربعة مقسم. عتساوين وكما هو كذلك فهو  
روح، وقال الغزالي عليه السلام: في رواية: إنه قسم ثالث بين الضروري والظري، وتوقف الشريف المرتضى متكمم  
الشيعة والآمدي فيه. وحجة الجمهور ما ذكره الشارح عليه السلام بقوله: وذلك. [النيراس: ٥١، ملاً أحمد: ٥٢]  
**وأما خبر النصارى.** فيه إشارة إلى جواب المعارضة في المقام الأول، أي أن الخبر المتواتر لو كان موجبا للعلم  
لأفاد خبر النصارى عن قتل عيسى عليه السلام وصلبه العلم به؛ لنبوغ المخبرين عنه حد التواتر، واللام باطل؛ للقطع  
بوجود عيسى عليه السلام؛ لقوله تعالى: ٥٥. قد صدقوا. ٥٦. لا يهيم الله بهم (النساء: ١٥٧). [أحمد بتعريب يسير: ٥٢]  
وفي النيراس [ص: ٥١] في قوله خبر النصارى: قيل: معناه إخبار اليهود للنصارى على أن الإضافة إلى المفعول؛  
ليطابق ما في التلويع من لفظ اليهود بدل النصارى، وأورد عليه أنه لا يصح عطف اليهود على النصارى وكنه  
تكلف، والحق أن بعض النصارى متفقون مع اليهود في الأخبار بقتله ويجب بتقدير لفظ الخبر في قوله: واليهود  
في الإخبار بقتله، كما يدل عليه سجودهم للصليب انتهى ملخصا.

**تأييد دين موسى عليه السلام** المراد به أن اليهود نقلوا عن موسى عليه السلام أنه قال: تمسكوا بالنسب ما دامت السماوات  
والأرض، وهو تصريح بأن دينه أدي غير منسوخ، ورعوا أنه متواتر، ونحن نقطع بأنه كذب؛ لأن شريعتنا  
ناسخة لكل شريعة.

**ممنوع** أما محملا؛ فلأن مصداق التواتر حصول اليقين ولم يحصل، وأما مفصلا، فالجواب عن خبر النصارى  
بوجوه، أحدها: أنه منقول عن أربعة منهم، وليس هذا عدد التواتر، وقيل نقل عن اليهود الذين دخلوا بيت  
عيسى عليه السلام وكانوا سبعة أو ستة، فهم مع قلتهم لا يبعد اتفاقهم على الكذب، الوجه الثاني: أن إخبارهم كان  
عن شبهة لا عن حس؛ لقوله تعالى: ٥٥. لا يهيم الله بهم. ٥٦. لا يهيم الله بهم. وأما الجواب عن خبر اليهود ففيه وجهان، أحدهما: أن  
نحت بنصر الملك المحوسي قتلهم، حتى لم يبق منهم عدد التواتر، وذلك يوم حرب بيت المقدس، الثاني: أن هذا  
لم يتواتر، ولكن اخترعه ابن الراوندي المتكلم الرنديق، وألقاه إلى اليهود ليحتجوا بها على المسلمين. [النيراس: ٥٢]  
**فإن قيل:** إشارة إلى المعارضة في المقام الأول، وصورته: أن دليلكم وإن دل على أن الخبر المتواتر موجب لليقين،  
لكن عندنا دليل على خلافه، وهو أن خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن. (رومي)

لا يفيد إلا الظن، وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين. وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع؛ لأنه نفس الآحاد؟ قلنا: ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، كقوة الحبل المؤلف من الشعرات. فإن قيل: مع ضعف كل شعرة معارضة للمقام الثاني الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف، ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر، والمتواتر قد أنكرت إفادته العلم جماعة من العقلاء، كالسمنية والبراهمة. قلنا: هذا ممنوع بل قد يتفاوت أنواع الضروري،  
بواسطة التفاوت في الإلف والعادة والممارسة .....  
بافتح والكسر:

لا يفيد إلا الظن. بمعنى أنه لا يحصل بخير كل واحد أثر متحدد، بحيث يخرج عن مرتبة الظن، ويرتقي إلى مرتبة اليقين، سواء حصل بخير كل واحد ظن غير ما حصل بخير الآخر، أو لم يحصل على قياس حواتم متقشنة انتقاشا واحدا، فإنك إذا صربت واحدا منها على الشمع، انتقش بذلك ولا ينتقش بعد ذلك بنقش الآخر، إذا ضربت عليه حواتم آخر. [ملا أحمد: ٥٢، ٥٣]

قلنا إشارة إلى جواب المعيين، أحدهما: منع عدم إيجاب الظنون المجتمعة اليقين، والثاني: منع إيجاب حوار كذب كل واحد جواز كذب المجموع، مستندا بقوله: ربما يكون إلح وتوضيحا للسد، بقوله: كقوة، وأورد عليه أن المدعى وجوب اليقين، والجواب إنما يعطي جوازه؛ لأن رُبَّ سواء كان لتقليل أو للتكثير - تفيد جرئية الحكم، وأجيب بأن المقصود من الجواب إبطال ما ادعاه المعارض، من أن كل مجموع فهو مساوي الآحاد في الضعف، فمنع كليته كاف في إبطاله، أما وجوب اليقين فإنما ثبت بالضرورة لا بهذا الجواب. [النراس: ٥٣، ملا أحمد: ٥٣]

التفاوت بأن يكون بعضها أحق؛ لأن الحفاء يباي السداهة. والاختلاف: أي لا يقع اختلاف العقلاء في إثبات الحكم الضروري ونفيه، وإلا كان ثبوته عند الباقي محتاجا إلى النظر. [النراس: ٥٣] كالسمنية بضم السين وفتح الميم وقد تسكن - قوم من قدماء عبدة الأصنام، يسيبون إلى سومات بلدة في الهند، طولها مائة وست درجات وعرضها سبع عشرة درجة، وهي معظمة عند اليهود، ويسافرون إليها من مسافات بعيدة، ويزعمون أن صنم سومات يتحرك الحركات الاحتيارية، وإن من رآه لم يتناسح روحه إلا في قالب بشر، والبراهمة: قوم من رؤساء كفار الهند، ينسبون إلى رئيس لهم يقال له برهمس، وقيل: برهام، وقيل: هو اسم صنم سبوا إليه. [النراس: ٥٣]



## والإخطار بالبال<sup>نفس</sup> وتصورات أطراف الأحكام، وقد يختلف فيه مكابرة وعناداً، كالسوفسطائية في جميع الضروريات.

**والإخطار بالبال** يريد أنه قد يكون الحكم الضروري مما لم يألف به العاقل، فيجد الإذعان به أقل من الإذعان بالمألوف؛ إذ لا شك أن طبع الإنسان لا يسارع في قبول غير المألوفات، كمسارعته في قبول المألوفات، أما بعد الإلف فيجد الأحكام الضرورية كلها على السواء. قوله وتصورات أطراف الأحكام: أي المحكوم والمحكوم عليه، يريد أنه قد يكون الصرفان في الحكم الالهي ضروريين، نحو: الواحد نصف الاثنين، وقد يكونان نظريين، نحو: الواجب الوجود ليس بعرض، فنجد حكم في الأول أوضح منه في الثاني، من حيث تصور الأطراف، أما بعد تصورهما فلا تفاوت في نفس الحكم. [النراس: ٥٣] **مكابرة** هي المارعة بلا حق طلباً للعبو والكبر، وقال بعضهم: مارعة في مسألة علمية لإلزام الخصم وإظهار الفصل. قوله: عناداً - بالكسر - وهو إنكار حق الخصم للعداوة، وقيل: المارعة في العلم مع عدم العلم بكلام صاحبه دفعا لإلزام الخصم. [النراس: ٥٣]

**كالسوفسطائية** أي كاختلافهم. قوله في جميع الضروريات: يريد أن اختلاف امكابرة والمعاداة لا يصر في بدهة الحكم، وإلا بطلت البديهيات كلها، لتشكيك السوفسطائية فيها وإنكارهم، مع أن تشكيكهم غير مضر إجماعاً، وأعم أن للمخالفين في المتواتر شكوكاً كثيرة، نذكرها تشجيذاً للأذهان، والحواب عن الكل واحد، وهو أن التشكيك في الضروري غير مسموع، الأول: أنه يلزم اجتماع النقيضين إذا أخبر جمعان بنقيضين، ودفع بأن تواتر النقيضين محال عادة، الثاني: أن أخبر متواتر إنما يقع عن محسوس والحس يعلط، فيرى المتحرك ساكناً وبالعكس، كالسفينة والساحل، وأيضاً يخور أن يخبروا عن ريد، وإما أنصروا رجلاً آخر؛ لأن الله سبحانه خلق رجلاً آخر يشاهده، كما يرى بين الصور من التشابه بحيث لا تميز، وأيضاً قد ثبت تصور حرنبل - بصورة دحية الكبي، والملائكة يوم بدر بصورة الرجال، وأيضاً يرى الحائف من الصور ما لا وجود لها في الخارج، والثالث: أنه يحتمل أن يشأ الخبر عن كذب رجل واحد، فيذكره الجماعة ثم يذكره الجماعات، فيزعم أنه متواتر، لا يقال: لو كان كذلك لاشتهر مشوه؛ لأننا نقول: هذا غير لازم؛ لأنه قد يقع وقائع عظام لا يبقى عنها أثر في الناس، الرابع: لو أفاد عنهما فلما ضرورياً وإما نظرياً، والأول باطل؛ لأنه يقلل التشكيك إذا قيل: إن القوم اتفقوا على بشر الخير لرهة أو لرعة، والثاني: باطل، لخصوله للنسيان أيضاً؛ ولهذا التشكيك ذهب بعضهم إلى الوسطة، الخامس: عنة العلم الضروري خبر مجموع الآحاد عندكم، والمجموع لا يوجد في زمان واحد؛ لأن الخبر المتواتر في الأكثر يسمع عن شخص بعد شخص، فيعدم السابق قبل وجود اللاحق، وعدم العنة يستلزم عدم المعنول، السادس: مستلزم العلم إما كل من آحاد حروف الخبر وهو باطل؛ لتوارد العمل الثابتة على معلول واحد، وإما مجموعها وهو محال؛ لأنه لا وجود له لانهدام كل حرف قبل وجود ما بعده. [النراس: ٥٣، ٥٤]

## [خبر الرسول ﷺ]

والموع التالي: خبر الرسول المؤيد أي الثابت رسالته **بمعجزة**. والرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي، فإنه أعم.

والرسول إنسان واللام عند الأشاعرة لام الغاية والعاقبة، كقول الشاعر: لدوا للموت وانوا للخراب، لا لغرض؛ لأن أفعاله سبحانه لا تعلل بالأغراض عندهم، وخالفهم في ذلك المعتزلة وبعض فقهاء الحنفية، والمراد بالحكم السببية الخيرية، وقيل: الحكم الأصولي وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، واعتراض عليه بأنه يخرج الاعتقاديات، وهي أهم ما يبلغه الأنبياء، وأورد بعضهم على التعريف أولاً: بأنه لا يتناول من بعث لتقرير دين غيره، كيشوع عليه السلام، لتقرير دين موسى عليه السلام. أجيب بأنه مبلغ إلى من لم يبلغه الدعوة سابقاً، وثانياً: بأنه لا يتناول النبي الذي أوحى إليه لتكميل نفسه فقط، كزيد بن عمرو بن نفيل القرشي، أجيب بوجوه، الأول: التعاير الاعتباري، الثاني: أنا لا نسلم أنه لم يدع الخلق فقد روي أنه كان يقول: "يا أيها الناس هلمم معي فم من مني" **دس**، هم مني **ع**، الثالث: أن نوته لم يثبت؛ لحديث أبي هريرة **هـ**، "سئل النبي عن من مني" **دس**، كما في صحيح البخاري. [النبراس: ٥٤]

**فإنه أعم** اعلم أنه اختلف في النسبة بين الرسول والنبي على مذاهب، الأول: أنهما متساويان وهو مختار المصنف والشارح ههنا وفي 'شرح المقاصد' أيضاً، ولكن يرد عليه قوله تعالى: **وَمَا رُسُلًا مِنْ رُسُلٍ وَلَا مِنْكُمْ** (الحج: ٥٢، أساء: ٦٤)، فإن العطف يقتضي التعاير، الثاني: أنهما متباينان، فالرسول: من جاء بشرع جديد، والنبي: من لم يأت به، ويدفعه قوله تعالى في إسماعيل **هـ**، **كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا** يدل على أنه من الرسل وليس له شرع محدد، كما صرح به القاضي، الثالث: أن الرسول أعم؛ لأنه من الملك والإنس، والنبي من الإنس خاصة، الرابع: قول الجمهور: إن النبي أعم، ثم اختلفوا فقال بعضهم: الرسول صاحب الكتاب، ولا يشترط ذلك في النبي، واعتراض عليه بما روي من أن الكتب مائة وأربعة، فكبارها أربعة: التوراة والإنجيل والزيور والفرقان، والباقية تسمى بالصحف، فعلى آدم **هـ** عشر صحائف، وعلى شيث **هـ** خمسون، وعلى إدريس **هـ** ثلاثون، وعلى إبراهيم **هـ** عشر، وروي أن الرسل ثلاث مائة وثلاثة عشر، وقال بعضهم: يشترط في الرسول شرع جديد بخلاف النبي، فيجوز أن يكون داعياً إلى شرع نبي آخر، كيشوع **هـ**، كان يدعو إلى شريعة موسى **هـ**. واعتراض عليه بأن إسماعيل **هـ** رسول - كما في القرآن - وكان على شرع إبراهيم **هـ**، وقيل: الرسول من يأتيه الملك، والنبي يجوز أن يأتيه الوحي بوجه آخر من إلهام أو منام، ثم إن ثبت أن النبي أعم وجب أن يكون الرسول في كلام المصنف **هـ**، بمعنى من أرسله الله سبحانه، سواء كان نبياً أو مرسلًا، من باب ذكر الخاص وإرادة العام، وإلا لزم أن يكون خبر غير الرسول قسماً ثالثاً من الخبر الصادق. [النبراس: ٥٤، ٥٥]

والمعجزة أمر خارق للعادة، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى، وهو أي خبر الرسول **بوحب العلم الاستدلالي**، أي الحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل، وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم .....

**حارق** قال الأشاعرة: كل فعل تكرر صدوره عن الحق سبحانه، حتى صار مألوفاً عند الطوائف، قيل: هو جار على العادة، وكل فعل لم يتكرر كذلك فهو خارق للعادة. [النيراس: ٥٥] **فصد به** أي أراد الحق سبحانه ذلك، أو أراد صاحب المعجزة، والأول أظهر، وخرج به الكرامة والاستدراج والإهانة والسحر، واعترض على الخد بأن سحر مدعى النبوة بلا حق يدخل فيه، وأجيب أولاً: بأن السحر ليس خارق، وإن ذكره في الخوارق محاراً أو تغليفاً لتوقفه على أسباب مخصوصة، كلما باشرها أحد صدر عنه الفعل العرّيب، فهو أمر عادي، إن قلت: فكذا الكرامة تصدر عن كل من باشر الولاية، مع أنه خارق إجماعاً؟ قلت: ظهور الكرامة ليس من نوازم الولي، ولا في استطاعته كل ما أراد، بل كل من باشر المجاهدات لظهور الخوارق لم يبلغ الولاية ولم يطهر عنه الكرامة، وثانياً: لا نسلم أن سحر المنتهي قصد به ظهور صدقه؛ لأن ظهور الصدق متفرع عن وجود الصدق، ثالثاً: أن ظهور الخارق عن انتهي ممنوع بحكم العادة الإلهية غير واقع بالاستقراء، بل أفاد الأشعري وأصحابه أنه محال غير مقدور لله تعالى، وإن لم نطع على وجه استحالته، وتام البحث سيحى في النبوة. [النيراس: ٥٥]

**بالاستدلال** قيل فلا يكون العلم حاصلًا بالحبر، وأجيب: بأن الاستدلال بالخبر موقوف على الخبر، فآخر هو الأصل في إفادة العلم، أقول: يرد عليه أن الخبر المقرون بالقرائن كذلك، مع أن المحققين كالشارح \* عدوه مما يفيد العلم، ويمكن الجواب أولاً: بأن المصنف \* لعله لم يرض بإفادته العلم، وثانياً: بأن القرائن قد تفيد العلم أو الظن بلا خبر، كما إذا أبصرت مريضاً في دار، ثم سمعت البكاء والنوح، فأبصرت الساء يطمس الحدود، والكفر والحنوط حاصراً، بخلاف خبر الرسول؛ فإنه لا يمكن كسب مدلوله بدون الخبر. [النيراس: ٥٥]

**هذا** أي الدليل في اصطلاح الأصوليين. **يمكن التوصل** أي الوصول، واختار صيغة التكلف؛ لاشتغال الاستدلال عن الكلفة، ويكتفي بالإمكان أما أولاً: فلأن الوصول بالفعل غير معتبر في كون الدليل دليلاً، فإن الرمان والتفاح مثلاً دليل على مدعاه، وإن لم يطر في ذلك أحد، وإما ثانياً: فلأن الأشاعرة على أن حصول العلم بعد النظر الصحيح ليس ضروري، بل بطريق جري العادة، ثم إنه يجوز أن يكون الإمكان خاصاً أو عاماً، لكن الأول بالثاني أنسب والثاني بالأول. [النيراس: ٥٥]

**بصحيح النظر** أي بالنظر الصحيح، هذا إضافة الصفة إلى الموصوف عند الكوفيين، و للبيان عند الصريين أي الصحيح من النظر، وهو ما اشتمل على شرائط الإيصال، على ما فصل في باب القياس من شرائط إتيان الأشكال =

مطلوب خبري، وقيل: قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر، فعلى الأول  
الدليل على وجود الصانع هو العالم، وعلى الثاني قولنا: العالم حادث وكل حادث فله  
صانع، وأما قولهم: الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، فبالثاني أوفق.

= وقيد به؛ لأن النظر الفاسد لا يوصل، وهل يستلزم الجهل؟ فيه ثلاثة مذاهب: قال الإمام الرازي: نعم؛ لأن من رأى العالم قديماً أوصله النظر إلى استغنائاه عن الصانع، وقال الجمهور: لا، وإلا لكان نظر المحقق في شبهة الممثل موجهاً للجهل، وقيل: إن كان الفساد من المادة فقط استلزم الجهل، كالمثال الذي ذكره الإمام، وإلا فلا، كالضروب العير المنتجة من الأشكال، كالموجبتين من الشكل الثاني، فإنها لا توجب علماً لا صواناً ولا خطأ. [النبراس: ٥٦، ٥٥]

خبري قيد به احترازاً عن القول الشارح، ويخرج من التعريف ما سوى البرهان من الخطابة والجدل والشعر؛ لأن الظن ليس علماً في اصطلاح المتكلمين. [النبراس: ٥٦] مؤلف إنما احتيج إلى قوله مؤلف؛ لأنك إذا قلت: قول من قضايا يتحمل أن يكون بعضها منها، فصرح بأنه مؤلف من قضايا، وأراد بها ما فوق الواحد. (شرح الموقف) يستلزم: أي ذلك المؤلف، قال المدقق: لم يرجع الضمير إلى القضايا؛ لأن لصورة التأليمية من تقدم مقدمة وتأخير أخرى دحلاً في الاستلزام. قوله لذاته: أي لا يكون الاستلزام بواسطة مقدمة غريبة إقاعية، إما غير لازمة لإحدى المقدمتين، وهي الأجيبة أو اللازمة لأحدهما بطريق عكس النقيض. [النبراس: ٥٦، ملأ أحمد: ٥٦]

هو العالم لا قولنا: العالم حادث وكل حادث فله صانع؛ إذ لا معنى للنظر في القياس المركب بالترتيب الصحيح، بل هو عين النظر الموصل إلى العلم بالفعل، وههنا بحث، وهو: أن في قولهم بصحيح النظر: فيه وجهان، أحدهما: أن يراد النظر في أحواله، بأن ينظر في تغير العالم فيجعل وسطاً بين العالم والحدوث فيترتب مقدمتان، ثانيهما: أن يراد النظر فيه في نفسه وفي أحواله، فعلى الأول لا يكون الدليل إلا مفرداً، كالعلم ويصح الحصر المستفاد من قول الشارح هو العالم، لكن يلزم مخالفة الجمهور؛ فإنهم قسموا الدليل إلى مفرد ومركب من مقدمات غير مرتبة محتاجة إلى النظر في ترتيبها، وعلى الثاني لا يلزم مخالفة الجمهور؛ لأن ما ينظر في أحواله مفرد، وفي نفسه مركب، لكن لا يصح الحصر في كلام الشارح، والحواب: اختيار الثاني وإن الحصر إصافي بالقياس إلى القياس المركب. [النبراس: ٥٦]

فالثاني. لأن المقدمات المرتبة قطعي الاستلزام، بخلاف المفرد فإنه ليس بتلك المثابة، وإن كان يمكن أن يقال: إن العلم بشرط النظر في أحواله من الحدوث أو الإمكان، مع الحدوث بطريق التوسط بين طرفي المطلوب غير منفك عن المقدمات المرتبة، ومستلزم للعلم بوجود الصانع. [ملأ أحمد: ٥٧] أوفق لأن لزوم العلم بشيء آخر من غير أن يتوقف على أمر، إنما هو في المقدمات مع الترتيب دون المفرد، والمقدمات العير المأخوذة مع الترتيب. [عبدالحكيم: ٤٤]

وأما كونه موجبا للعلم؛ فللقطع بأن من أظهر الله تعالى المعجزة على يده، تصديقا له في دعوى الرسالة، كان صادقا فيما أتى به من الأحكام، وإذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا. وأما أنه استدلالي؛ فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات، وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع.

نعم الساب به أي بخبر الرسول يصح أي يشابه العلم الساب بالضرورة، كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات، في لفس أي عدم احتمال النقيض، والساب أي أي كالعلم بالمحسوسات، عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك، فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، وإلا لكان جهلا.....

المعجزة هي دالة على صدق دعوى الرسالة بما جرت به العادة، من أن الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق، كما إذا قام رجل في مجلس ملك يحضور الجماعة، وادعى أنه رسول هذا الملك إليهم، فطالبوا بالحجة، فقال: هي أن يخالف هذا الملك عادته، ويقوم من سريره ثلاث مرات ويقعد فعلا، فإنه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري من غير ارتياب. (شرح مقاصد) من الأحكام أي الدببة، لا الدبوبة؛ لما قال النبي ﷺ: ..... (ملا راده) عدم احتمال وذلك لأن معنى اليقين في اللغة: هو رواه انشئت على ما ذكره في الصحاح، وهذا هو معنى عدم احتمال اليقين عند العالم. (قرة كمال)

فيه علم أي العلم الثابت بخبر الرسول، فهو اليقين الخامع للمطابقة والحرم والثبات، وإلا لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا؛ لأن مقابلة الاعتقاد الخامع للأوصاف الثلاثة، لا يخلو من أن يكون خاليا عن المطابقة فهو الجهل المركب، أو عن الحزم فهو الظن، أو عن الثبات فهو التقليد، والظن قد يطلق على ما يقابل اليقين مطلقا، ولا يخفى عليك أن الخلو عن المطابقة أو الحزم يستلزم الخلو عن الثبات من غير عكس، كما في المقلد المصيب، وكما في الظن المطابق والمقلد الغير المصيب، وفيه احتمالات: وهي الخلو عن الأربعة أو عن الثلاثة أو الاثنين، ولا حفاء في أن الأول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئا من الأمور المذكورة؛ لأن الاعتقاد معتبر في الكل، والحزم في الجهل والتقليد، فلا يتم الملازمة المذكورة، فتأمل. [ملا أحمد: ٥٨] وإلا لكان المقصود منه بيان فائدة قيود التعريف؛ بهذا اندفع ما قيل: إنه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الحارم الثابت، لكان أحد الأمور الثلاثة، بل جار أن يكون شكاً أو وهماً بانتفاء الاعتقاد. [عصام: ٨٩]

أو ظناً أو تقليداً. **فإن قيل:** هذا إنما يكون في المتواتر فقط، فيرجع إلى القسم الأول؟ **قلنا:** الكلام فيما علم أنه خير الرسول ﷺ. بأن سمع من فيه، أو تواتر عنه ذلك، أو بغير ذلك إن أمكن. وأما خبر الواحد فإنما لم يفد العلم؛ لعروض الشبهة في كونه خير الرسول.

**فإن قيل:** فإذا كان متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله ﷺ، كان العلم الحاصل به ضرورياً، كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلالياً؟ **قلنا:** العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خير الرسول ﷺ، لأن هذا المعنى هو الذي...

**أو تقليداً** لأن مقابل الاعتقاد الجامع للأوصاف الثلاثة، لا يخلو من أن يكون حالياً عن المطابقة فهو الجهل المركب، أو عن الجزم فهو الظل، أو عن الثبات فهو التقليد. [ملاً أحمد: ٥٨] **فإن قيل** محصولة: أن إعادة خبر الرسول ﷺ العلم إنما هو في المتواتر، فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من أسباب العلم، وذلك المتواتر يرجع إلى القسم الأول ويندرج تحته، فلا يكون قسمًا ثانياً مقابلًا لمتواتر. [ملاً أحمد: ٥٨] و[النيراس: ٥٩ بتعير يسير]

**قلنا** محصولة: أن المراد بخبر الرسول هو الخبر الذي يثبت أنه خبره، وليس هذا الثبوت منحصر في التواتر في نفس الأمر؛ لأن الصحابة كانوا يسمعون منه، فيحصل لهم العلم اليقيني بأنه خير الرسول بلا تواتر، بل بالمشاهدة؛ ولأنه يمكن أن يخلق الله تعالى في بعض الأشخاص طريقاً آخر للعلم بذلك، من غير مشاهدة ولا تواتر، كالإلهام الصحيح والنام الصالح، وإدراك بلاغة ألفاظ النبي ﷺ وأسلوب كلامه - كما روي عن كثير من أئمة الحديث، أنهم كانوا يميزون الحديث الصحيح عن السقيم بدوقهم، كما يعرف أحدنا الشعر البليغ عن غيره بالمذاق - وهذا العلم وإن لم يكن حجة على الغير، لكنه قد يكون يقيماً عند صاحبه. [النيراس: ٦٠]

**وأما خبر الواحد** جواب دخل مقدر، تقريره: أن الخبر الذي ينقله الآحاد من الرسول خبره، فيجب أن يفيد العلم وليس كذلك. [ملاً أحمد: ٥٩] **قلنا العلم إلح.** حاصل الجواب: أنك لم تفرق بين العلم بكونه خير الرسول، وبين العلم بصحة مضمونه، فالضروري هو الأول، والاستدلالي هو الثاني، والكلام فيه لا في الأول. [النيراس: ٦٠] **لأن هذا المعنى** أما صدق مضمونه فلم يحصل بتواتره؛ لأن صدق المضمون ليس من لوازم التواتر، ألا ترى أن دعوى مسيئة النبوة متواترة، مع كذب مضمونها. [النيراس: ٦٠]



تواتر الإخبار به، وفي المسموع من في رسول الله ﷺ هو إدراك الألفاظ، وكونها كلام الرسول ﷺ. والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله، مثلاً قوله ﷺ: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر"، علم بالتواتر أنه خير الرسول ﷺ وهو ضروري، ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعي، وهو استدلالي.

فإن قيل: الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين، بل قد يكون خبر الله تعالى، أو خبر الملك، أو خبر أهل الإجماع، أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب، كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه إلى داره؟ قلنا: المراد بالخبر خبر يكون سبباً للعلم .....

إدراك الألفاظ أما صدق مضمونه فلا يحصل بذلك، فإنما كثير ما سمع الكلام الكاذب عن قائله بالمشاهدة. [النبراس: ٦٠] مثلاً قوله: هذا مجرد التمثيل، وإلا فهذا الحديث مشهور لا متواتر. [الحيالي: ٤٧] وهو ضروري أي العلم بأن هذا الحديث خير الرسول ﷺ. [النبراس: ٦٠] وهو استدلالي بأن يقال: هو خير الرسول، وكل ما هو خير الرسول فمضمونه حق، فهذا مضمونه حق. [النبراس: ٦٠]

المفيد للعلم قيد بذلك؛ لأن الخبر الصادق بدون هذا القيد لا يحصر في النوعين إجماعاً، فإن الكذب قد يصدق. [النبراس: ٦٠]

خير الله تعالى فإن ما أحبر الله تعالى به موسى - علي الطور، وسينا محمداً - ليلة المعراج قد أفاد لهما العلم القطعي. [النبراس: ٦٠] خير الملك لأن ما أحبر به جبريل - الأنبياء عليهم السلام كان يفيدهم اليقين. قوله: أو خير أهل الإجماع: هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد - على حكم، وقد ثبت بالقرآن والحديث المتواتر أن ما أحجموا عليه فهو حق. [النبراس: ٦١] المقرون أي الخبر الواحد الذي كان معه قرائن عقلية دالة على صدقه. [النبراس: ٦١] قلنا المراد: أن الحصر مبي على عادة المشايخ رحمهم الله تعالى من المساعدة وترك التدقيق. [النبراس: ٦١]

\* أخرجه الترمذي في سننه، باب ما جاء في أن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه، رقم الحديث: ١٣٤١، غير أن فيه "واليمين على المدعى عليه" بدل "على من أنكر".

لعامة الخلق بمجرد كونه خيراً، مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل. فخير الله تعالى أو خير الملك إنما يكون مفيداً للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق، إذا وصل إليهم من جهة الرسول ﷺ. فحكمه حكم الرسول.

وخير أهل الإجماع في حكم المتواتر، وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرد، بل بالنظر إلى الأدلة الدالة، على كون الإجماع حجة. قلنا: وكذلك خير الرسول ﷺ؛ ولهذا جعل استدلالياً.

**لعامة الخلق** فخرج خير الله وخير الملك؛ لأنه سبب العلم للأنبياء فقط. [النبراس: ٦١] عن القرائن. فخرج الخير المقرون كالخير بقدم ريد؛ لأن العاقل يستدل بالقرينة على صدقه، ولا يحصل العلم بصدقه بكونه خيراً. [النبراس: ٦١] **جهة الرسول**. إذ العامة لا يسمعون كلام الله والملك. [النبراس: ٦١] **حكم المتواتر** على سبيل التحوز؛ وذلك لأن كل واحد منهما خير قوم يجزم العقل بصدقهم، ولكن هذا الجزم بديهي في المتواتر، ونطري في الإجماع. [النبراس: ٦١]

**بالنظر** حاصل الجواب: أن خيرهم غير داخل في المقسم؛ إذ المقسم هو الخير الذي يفيد العلم بمجرد كونه خيراً، مع قطع النظر عن الاستدلال، وخير أهل الإجماع ليس كذلك، فلا يصير الحصر؛ لخروجه عن المقسم. [النبراس: ٦١]

**خير الرسول** دفع للجواب: بأن خير الرسول أيضاً لا يفيد العلم بمجرد كونه خيراً، بل لا بد من الاستدلال، بأنه خير صاحب المعجزة؛ ولذا قال المصنف **ج**. هو يفيد العلم الاستدلالي، فلو صح جوابكم لزم أن يخرج خير الرسول عن المقسم، وهو باطل إجماعاً، هذا حاصل ما فهمه الشارح **ج**. والحق أن غرض المحييط ليس إخراج خير الإجماع عن المقسم، كما رعم الشارح **ج**. بل عرضه إدراج هذا الخير في خير الرسول؛ لأن كون الإجماع حجة إنما علم بالقرآن والحديث، وهذا الجواب في غاية الخودة، وأحسن من جواب الشارح **ج**. بمراتب. [النبراس: ٦١، ٦٢]

## [المباحث المتعلقة بالعقل]

وأما **العقل** وهو قوة للنفس بما تستعد للعلوم والإدراكات، وهو المعنى بقولهم:  
غريزة يتبعها العلم بالضروريات، .....

وما **العقل** في اللغة القيد، يقال: عقلت البعير أي قيدته، ثم نقل إلى معان، والمراد بها إدراك يمتاز به الإنسان عن البهائم وذلك؛ لأنه كالقيد عن ارتكاب القبائح. [النبراس: ٦٢] **قوة للنفس** أراد بالنفس ما يسمى بالروح في عرف الشرع والعامة، والمحققون على أنه المشار إليه بأن وأنت، والمكلف بالأحكام التبليغية وهذا البدن آلة له، واختلف في ماهيته، فقال بعض أهل الشرع: لا يعرفها إلا الحق سبحانه تعالى، وقال الحكماء والصوفية والإمام الغزالي رحمهم الله: جوهر مجرد ليس حالاً في البدن، بل متعلق به تعلق التدبير والتصرف، وقال البصام أحد أكابر المعتزلة: جسم لطيف حال في البدن، ثم ارتضى جمهور أهل الشرع هذا المذهب فهو المعتمد عند المتأخرين من الأشاعرة. [النبراس: ٦٢]

والإدراكات قبل عطف تفسير، وقيل: أراد إدراك الحواس، وفيه أنه حاصل للبهائم أيضاً، وعندي أنه أراد بالعلوم ما هو يقيني، كما هو مصطلح المتكلمين، وبالإدراكات ما يعبر اليقيني والنظري، ثم اعلم أن هذه القوة حاصلة للنفس من مبدأ الفطرة، لكن حصول العلم فيها بالفعل موقوف على تكاملها الموقوف على تكامل البدن وحواسه، وهذه القوة أربعة أسماء بحسب أربع مراتب، فالمرتبة الأولى: القابلية المحضة كما في الأطفال، وتسمى العقل الهبولاني تشبيهاً بها بالهبولي، والمرتبة الثانية: إدراك المتصورات والقضايا الضرورية، وتسمى العقل بالملكة؛ لحصول ملكة الانتقال من العلم بالقوة إلى العلم بالفعل، والمرتبة الثالثة: حصول ملكة استسائط النظريات من الضروريات، وتسمى العقل بالفعل، والمرتبة الرابعة: حضور صور المعقولات عند النفس، ويسمى العقل المستفاد، وهو كمال العلم، وهل يحصل هذه المرتبة بالنسبة إلى جميع المعقولات في دار الدنيا؟ قيل: لا، والصحيح أنه لا يعد في الأشياء، وكمل اتعابهم وقد تحمل هذه الأسماء والمراتب للنفس من حيث استعدادها، وقد تحمل لتعلم، وقد تعتبر بالنسبة إلى كل نظري على حدة، فاحفظه ولا تخطئ. [النبراس: ٦٢]

بقولهم وهذا القول للحارث بن أسد المحاسبي أحد أكابر الصوفية، ومختار الإمام الرازي. [النبراس: ٦٢]  
**عريضة** العريضة كل صفة وضعت في موصوفها من أول الفطرة، بمعنى مفعول من الغرز - بالعين المعجمة فالراء المهملة والمعجمة - وهو إدخال الشيء في الشيء، بحيث يستحكم فيه، يقال: عررت الرمح في الأرض. [النبراس: ٦٢]  
بالضروريات إباء داخلة على مفعول العلم، وفسروها بوجوب الواجبات وامتناع المتعنتات وإمكان الممكنات، والمراد جنس الضروري. [النبراس: ٦٢]

## عند سلامة الآلات. وقيل: جوهر .....

**الآلات** هي الحواس الظاهرة والباطنة، وقيد بسلامتها؛ لأن العلم لا يلزم العقل بدون سلامتها، فإن النائم عاقل ولا علم له؛ لتعطل حواسه، والصبي لا يخلو عن هذه العريضة، ولكن لا علم له لصعف حواسه، وههنا نخشأ، البحث الأول: إن قلت كيف يكون حاصل التعريفين واحد، وقد أطلق العلم في الأول وحص بالضروريات في الثاني، قلت: المعنى في التعريف الأول هو الاستعداد وفي الثاني الحصول بالفعل، ولا شك أن حصول الضروريات بالفعل ليستلزم الاستعداد لاكتساب الطرقات والبحث الثاني: لا ينفي أن العقل مهدي التعريفين على ما ذكرناهما غير العقل الذي يتعلق به تكليف الشارع، وإن أردنا تطبيق التعريفين عليه قلنا: المراد بالاستعداد هو الاستعداد القريب التام، وبالغريزة الطبيعة المستحكمة، لا الموضوعية من أول الفطرة، وإن كان المشهور هو المعنى الثاني، فافهم. [النيراس: ٦٣]

**وقيل جوهر** والعقل هذا التعريف غير النفس الباطنة، ولكنه اصطلاح غير معروف؛ ولذا قال: "قيل" أو عين الجوهر الذي يفيض القوة العاقلة على النفوس كما ستعلمه، ولكنه غير مراد هنا؛ فلذا قال: قيل، وأعلم أن العقل يطلق على معان كثيرة متخالفة ومتقاربة، يريد أن يذكرها في أنحاء حفظاً للماطر عن الخط، البحث الأول فيما يسمى بالعقل وهي أربعة، فأحدها: ما يرعمه الفلاسفة من العقول العشرة، وهي جواهر قديمة مجردة مؤثرة في المصوغات بإذن خالقها غير متعينة بحسم، وزعموا أنها أول ما صدر عن الواجب، وأنها كالألات له في إيجاد غيرها، وأنها الملائكة المقربون، وأن عاشرها المسمى بالعقل الفعال هو حيريل ١٢، ثانياً: ما أثبتته علماء أصول الحنفية عما وراء النهر، وهو جوهر جسماني بوراني حادث أول مخلوقات الله سبحانه، مستدلين بحديث: "إن الله خلق سبع عجل، وثالثها: النفس الباطنة، ورابعها: معنى يمتاز به الإنسان عن البهائم، وقد ذكروا له تعريفات كثيرة متقاربة، فمنها قوة يصير بها النفس مستعدة للعلوم، ومنها استعداد النفس للعلوم، وأراد بالاستعداد ما يعم القريب والبعيد، فالعقل مهدي المعين حاصل في الصبي والمجنون لا البهائم، ومنها: غريزة يزمها العلم بالضروريات، ومنها: قوة يقدر بها النفس على تحصيل العلوم ضرورية أو نظرية، ومنها قوة يكسب بها النفس الطرقات من الضروريات، ومنها العلم بالضروريات، ومنها قوة فارقة بين ما يستحسن ويستقبح في العرف، والعقل هذه المعاني ليس محاصل في المجنون ولا في الصبي غير المميز، ومنها: ملكة تحصل من تجارب الوقائع، فيستسط منها مصالحه ويعرف عواقب الأمور، وهو العقل المعاشي المستكمل في الهرم، وباحتملة فاصطلاحاتهم في العقل أكثر من هذا، ولكنها متقاربة لا يكثر التفاوت بينها، واحتج في أن العقل الذي عليه التكليف أي معنى من هذه المعاني الثمانية؟ فقيل: الأولان بشرط كمالهما، وقيل: الرابع، وقيل: الخامس، وقيل: السابع، وأنت تعلم أن حاصل الكل واحد أو كالأول، ثم إنما قدر الشارع التكليف بالبلوغ؛ لأن الإدراك يزداد شيئاً فشيئاً =

تدرك به الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة، **فهو سبب لعنه أيضا**. صرح بذلك؛ لما فيه من خلاف السمنية والملاحدة في جميع النظريات، .....

= من حين الصبي، أو يقوى في حواشي هذا السن، والوصول إلى حد قوته مما يتعذر معرفته فقدره بالسوء؛ لسهولة معرفته، البحث الثاني: ذهب الحكماء إلى أن العقل الإنساني من فيض العقل الفعال على النفس الإنسانية، فإن هذا العقل يجعل النفس قابلة لإدراك العلوم، ويعطي العلوم عليها، فهي للنفس كالشمس للنصر في الرؤية، وهذا هو مذهب علماء ما وراء النهر، بلا فرق إلا أنهما يثبتون عقلا واحدا جسمانيا حادنا، بخلاف الحكماء، فالعقول عندهم عشرة مجردة قديمة، وقال بعض المحققين: هذا الفيض يتفاوت في أفراد الإنسان، بل في شخص واحد، بحسب قرب المزاج من الاعتدال وبعده، وبحسب صغر السن وكبره، وبحسب ممارسة العلوم وتركها؛ وسبب ذلك أنه كلما كان البدن أعدل وأكمل وأخواس أقوى، كان فيض النفس عليه أكثر؛ وكثرة الاستعداد، وإن النفس كلما كسبت العلوم رادت تماسا بالعقل الفيض وكثرة الفيض عليها، وهذا الأمر عادي عندنا معشر الأشاعرة، والله سبحانه قادر على أن يحص من شاء مما شاء، البحث الثالث: اختلف في محل العقل، والنصوص دالة على أنه القلب، كقوله: **«فَمِنْ هَهُنَ هُتَنُ قُلُوبِهِمْ»** (صح ٤٦)، وينسب إلى الإمام أبي حنيفة - أن محل الدماغ؛ لأن الصلبة إذا أصابت الرأس ذهب العقل، ويمكن التطبيق: بأن كواكب العلم القوى الدماغية، ومستقره القلب، وذهب الحكماء إلى أن محل الإدراكات الحسية هي الخواص الظاهرة والباطنة، ومدرسة الكليات هو العقل القائم بالنفس الناطقة المخردة، ويوافقهم كلام الإمام حجة الإسلام العراقي -، وفي كلامه: أن القلب يطلق على المضعة الصورية، وعلى النفس الناطقة، والمراد به في تلك النصوص هي النفس، والله تعالى أعلم. [النبراس: ٦٣، ٦٤]

**الغائبات**: أي ما عاب عن الخواص من الجواهر والأعراض والمفاهيم، ويبغي إرادة النظريات منها خاصة. [النبراس: ٦٣]  
**فهو سبب** أي هو سبب للعلم أيضا كالخواص والخير. **بذلك**: أي بكونه سببا مع أنه معلوم مما سبق. [النبراس: ٦٤]  
**السمنية**: - بضم السين وفتح الميم - قوم من كفار الهند، مسويون إلى بلدة سومنات، رعموا أنه لا طريق إلى العلم إلا الحس. [النبراس: ٦٤]

**الملاحدة**: قوم من العجم، ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر، ومقصودهم: إبطال الإسلام، قالوا: لا سبيل إلى العلم إلا الرجوع إلى العالم الذي يأخذ العلم عن الحق سبحانه، وهو الإمام المعصوم المحفي، ويزعمون أنه ليس المراد من الصلاة والصوم ما يفهمه أهل السنة، وكذا في تفسير سائر النصوص، بل لها معان أخر لا يعرفها إلا الإمام. [النبراس: ٦٤]

**وبعض الفلاسفة في الإلهيات، بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء. والجواب:**  
 أن ذلك لفساد النظر، فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم، على أن  
 أي كثرة الاختلاف والتناقض  
**ما ذكرتم استدلال بنظر العقل، ففيه إثبات ما نفيتم فيتناقض، فإن زعموا .....**

**وبعض الفلاسفة:** قالوا: العقل يفيد العلم في الفنون الرياضية، من الهندسة والحساب والمساحة والرصد ونحوها؛  
 لأنها علوم منتظمة على نظام يقيني، لا في الإلهيات؛ لبعدها عن الفهم، فعاية الأمر فيها الظن والأخذ بما يليق  
 بالعظمة والجلال، وذكر بعض المحققين أنهم أنكروا الإفادة في الطبيعيات أيضاً، وهو المذكور في 'شرح المقاصد'،  
 وما ذكره هنا موافق لـ "شرح المواقف". [النيراس: ٦٤]

**بناء:** علة لخلاف الكل على ما هو الظاهر، أي لو كان العقل سبباً للعلم في النظريات، لم يقع فيها اختلاف  
 العقلاء، لكن اختلاف العقلاء كثير، فقيل: العالم قديم، وقيل: حادث، وقيل: الهوى ثابتة واحزء باطل، وقيل:  
 بالعكس إلى غير ذلك، فعلم أن العقل غير مفيد فيها، وذكر الخيالي: أنه علة لخلاف بعض الفلاسفة لا للسمنية؛  
 لأن دعواهم نعم الرياضيات وغيرها، وليس في الرياضيات كثرة اختلاف، فالدليل لا يكون مثبتاً لدعواهم،  
 وعندما فيه نظر: أما أولاً: فلأن توجيه شبهات الخصم تيرع ضائع، وأما ثانياً: فلأنه يكفي السمنية أن يكون نوع  
 العلم الضروري محل كثرة خلاف، ولا ينافيه قلة الخلاف، أو اعدامه في بعض أقسامه. [النيراس: ٦٥]

**والجواب:** هذا منع على معارضة بعض الفلاسفة، حاصلها: أنهم قالوا: إن النظر الصحيح من العقل لا يعيد العلم  
 في الإلهيات؛ بناء على كثرة اختلاف العقلاء فيها، وجوابه: أنا لا نسب ذلك، لم لا يجوز أن يكون كثرة  
 الاختلاف فيها لعدم تحقق شرائط إفادة النظر، وذلك لا ينافي كونه مفيداً للعلم فيها، نعم دل كثرة الاختلاف  
 على أن التمايز بين الصحيح والفساد صعب، لكن صعوبته لا توجب عدم إفادة النظر الصحيح. [النيراس: ٦٥]  
 و(رومي) **على أن ما ذكرتم:** أي أن كثرة الاختلاف تدل على عدم إفادة النظر.

**على أن ما ذكرتم:** هذا جواب آخر عن المعارضة، على طريق النقص الإجمالي، تقريره: أنه لو صح دليله لزم أن  
 يثبت خلاف مدعائكم؛ لأن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل، ففيه إثبات ما نفيتم من إفادة النظر العلم في بعض  
 النظريات الإلهية؛ لأن هذا النفي أي بسبب عدم المعلومية إلى ذات الله تعالى وصفاته حكم في الإلهي، فيكون النظر  
 في الإلهي. [ملاً أحمد: ٦٢]

**فإن زعموا:** أي في رد جواب الجمهور. قوله أنه: أي ما قال السمنية وأشباههم. قوله معارضة للفاقد: وهو  
 قول الجمهور: النظر يفيد العلم بالضرورة. قوله بالفاقد: وهو قول السمنية: إن كثرة الخلاف لبطلان النظر. -



أنه معارضة للفاسد بالفاسد؟ قلنا: إما أن يفيد شيئا فلا يكون فاسداً، أو لا يفيد فلا يكون معارضةً. فإن قيل: كون النظر مفيداً للعلم، إن كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف، كما في قولنا: الواحد نصف الاثنين، وإن كان نظرياً يلزم إثبات النظر بالنظر وإنه دور؟ قلنا: الضروري قد يقع فيه خلاف، إما لعناد أو لقصور في الإدراك، فإن العقول متفاوتة .....

- واستحسن أن يقولوا: لا ادعي أن ما ذكرنا استدلالاً وبطراً، بل هو دفع قولكم الفاسد بالفاسد، ومثله وقع في كلام المساطرين لإلزام الخصم. [النراس: ٦٥] **فما** تقريره على ما في "شرح المقاصد": أن ما ذكرتم إن أفاد بطلان مذهبا بوجه من الوجوه، كان النظر مفيداً في الحملة، وإن لم يعد كان لغواً، وبقي دليلنا سالماً عن المعارضة. [ملاً أحمد: ٦٢] **فلا يكون** لأن المعارضة إثبات ما أنكره الخصم، فما لا يفيد الإثبات لا يكون معارضة. [النراس: ٦٥]

**فإن قل** هذه شبهة مشهورة، أوردها المنكروون للنظر. [النراس: ٦٥] **كون النظر** احتفوا في القضية التي هي محل اسراع، فقال الإمام الرازي: "مهمة أي النظر يفيد العلم، وقال الأمدى: كنية أي كل نظر صحيح في المقدمات القطعية، لا يعقده ما يباني العلم، كالموت والسوم مفيد للعلم، قال صاحب المواقف: ما ادعاه الإمام سهل اليان، لكنه قليل الجدوى؛ إذ الحريات لا تثبت بالمهمة بل بالكلية، قلت وعلى الكلية يعمل كلام الشارح: إن كان ضرورياً إلخ. [النراس: ٦٥]

**إثبات النظر** أي إثبات إفادة النظر المعين للعلم، بإفادة هذا النظر المعين للعلم، وتوضيحه: أثبت ادعيت أن كل نظر صحيح فهو مفيد للعلم، وهي قضية كلية نظرية لا بد لها من دليل، فأبي دليل أقمته عليه يكون مرداً من أفراد النظر الذي هو موضوع تلك القضية الكلية، فحكم دليلك وهو كونه مفيداً للعلم يكون مدرجاً تحت حكم تلك الكلية، وهو كون كل نظر صحيح مفيداً للعلم فلو أثبت حكم الكلية المشتمل على حكم دليلك حكم دليلك لزم إثبات حكم دليلك بحكم دليلك وأنه دور. [النراس: ٦٥]

**فما** الجواب بوجهين: أحدهما اختيار الشق الأول كما احتاره الإمام الرازي، حاصه: أن قولنا: كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية بديهية، ولكن وقع الخلاف فيها: لعنادكم أو قصور عقولكم، وهذا الخلاف لا يباقي البدهية، كيف وقد أنكر السوفسطائية البديهيات كلها. [النراس: ٦٥، ٦٦]

بحسب الفطرة، باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار، والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر، كما يقال: قولنا: العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة، وليس ذلك بخصوصية هذا النظر، بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه، فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيداً للعلم، وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب.

**الفطرة** أي أول الحلقة، ويحكي فيه خلاف المعتزلة، زعموا أن العقول في الفطرة على السواء؛ لأن التكليف على المكلفين بالسوية، فكذا مناطه وهو العقل، ثم يزداد في بعض الناس لممارسة العلوم والتمرن في التأملات، قلنا: التكليف يكفيه أدنى مراتب العقل. [النيراس: ٦٦] **باتفاق من العقلاء**. لعل دعوى الاتفاق من الشارح مبينة على عدم الاعتداد بالمعتزلة، لإنكارهم الطاهر؛ إذ الفرق بين عقل أفلاطون وهبقة، وإن تمرن وكسب أظهر من الشمس. [النيراس: ٦٦]

**من الآثار**: لعله أراد الآثار المشاهدة عن أولى العقول، فإننا نرى بعضهم يستخرج من دقائق العلوم والصناعات، ما لا يستطيع الآخر فهم دقيقه منها، ولو بذل جهده في تمام عمره. [النيراس: ٦٦] **من الأخبار**: لعله أراد الأخبار المحكية عن العقلاء والحمقى، ويجوز أن يراد بالآثار والأخبار معا أو بالثاني فقط، الأحاديث، كقوله تعالى: **نقصات العقل** وأدس وهو صحيح، ويروى في التفاوت بين العقول أحاديث أخر كثيرة، إلا إنها موضوعة. [النيراس: ٦٦] **والنظري** إشارة إلى الجواب باختيار الشق الثاني. **لا يعبر عنه بالطر**: أي لا يكون الإثبات به محتاجاً إلى كونه نظراً من أفراد النظر، فحينئذ لا يكون الدليل من أفراد موضوع الكلية، ولا حكم الدليل مندرجاً تحت حكم الكلية فلا دور. [النيراس: ٦٦]

**فيكون** فحاصل الجواب: أن المثبت - بالفتح - هو القضية الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر، أعني قولنا: كل نظر صحيح يفيد العلم، والمثبت - بالكسر - قضية شخصية ضرورية، موضوعها ذات النظر المحصوص، من غير اعتبار كون هذا الموضوع من أفراد النظر، فالمثبت - بالفتح - حكم الدليل من حيث إنه نظر، والمثبت بالكسر حكمه من حيث ذاته، مع قطع النظر عن كونه نظراً، فلا يلزم إثبات الشيء بنفسه؛ لتغاير الحثيتين. [النيراس: ٦٧] **وفي تحقيق**: فإنه قد اعترض عليه بأن الشخصية كيف تكون ضرورية؟ مع أنها داخلة في تلك الكلية في الواقع، فإما أن تثبت بنظر آخر وهلم جرا فينزم التسلسل أو يعود فيلزم الدور، أحيب: بأن الشخصية ضرورية مثبتة - بالكسر - إذا اعتبرنا من حيث ذاته وبظنية مشتة - بالفتح - إذا اعتبرنا موضوعها فرداً من أفراد النظر، والقضايا =

وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل، **بالدهاءة** أي بأول التوجه من غير احتياج إلى تفكير، فهو ضروري كالعلم بأن كل الشيء أعظم من حرته، .....

= تختلف في ذلك بحسب العنوان، فإن قولك: صانع العالم موجود نظري، وقولك: الواجب موجود بديهي، كذا أفاده بعض المحققين. [النبراس: ٦٧] **بالدهاءة** اعلم أن لهم في البديهي والضروري اصطلاحات مختلفة تختلط على الناظر، وأيضاً في كلام الشارح نوع تخطيط، فلنقدم حكاية مصطلحاتهم، فأحدها وهو المشهور: أن العلم إن حصل بالدليل فظري، ويسمى انكسي واستدلالي. كالعلم بحدوث العالم، وإن حصل بلا دليل فضروري منقسم إلى سعة: فمئة أولى: يسمى البديهي لا يحتاج إلى غير تصور الطرفين، كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء، ومئة فطري: ما يحتاج إلى واسطة حاضرة معها، كالعلم بأن الأربعة منقسم بمساويين، ومئة حسبي: كالعلم بالمصرات، ومئة وحداني مدرك باحواس الباطنة، كالعلم بالخوع والعطش، ومئة حدسي: كالعلم بأن القمر مستضيء بالشمس، ومئة تحري: كالعلم بأن السما سهل، ومئة تواتري: كالعلم بوجود أعداد، وثانيها: أن العلم إن حصل بالدليل فكسي ويطري واستدلالي، وإن حصل بدونه فبديهي وضروري منقسم إلى سعة، ولا فرق بين الاصطلاحين، إلا أن البديهي على الأول قسم من الضروري، وعلى الثاني مساو له، وثالثها: أن العلم إن كان للقدرة مدخل في حصوله فهو اكتسابي منقسم إلى نظري وحدسي وحسي وتحري وتواتري، أما النظري فظاهر، وأما الحسي؛ فلأن صرف الحاسة إلى المحسوس أمر مقدور اختياري، وأما الثلاثة الأخيرة؛ فنتفرعها على الإحساس المقدور، وإن لم يكن للقدرة مدخل في حصوله، فضروري منقسم إلى أولى وفطري ووجداني ورابعها: أن العلم إن استقل القدرة في حصوله فاكنتابي، وهو الحاصل بالطر والاستدلال، وإن لم يستقل فضروري منقسم إلى الأقسام السبعة، فإن الحسي والحدسي والتحري والتواتري وإن كان للقدرة دخل في حصولها، لكن القدرة غير كافية فيها؛ لأنها لا تحصل بمجرد الإحساس المقدور، بل تتوقف على أمور لا يعلم ما هي وكيف حصلت؟ حامسها: اعلم إن كان بلا اختيار فضروري، وإلا فكسي منقسم إلى ضروري حاصل بلا استدلال، واستدلالي حاصل معه، وفي تفسير الاختيار وجهان: أحدهما: مدخلية الاختبار، ثانيهما: استقلاله كما مر في الوجه الثالث والرابع، والظاهر أن المصنف -رحمه الله- اختار الاصطلاح الثاني، ولا عار في عبارته، ولكن الشارح فسرته بالوجه الأول من الاصطلاح الخامس، وجعل الحمل في قوله: وما يشت منه بالاستدلال فهو اكتسابي، من باب حمل العام على الخاص، نحو قولك: ما يكون إنساناً فهو حيوان، ولا يخفى ما فيه من التكلف، والذي حمله عليه توجيه كلام البداية، ودا عجب كالعامة ترك بيضها وتخص بيض غيرها. [النبراس: ٦٧، ٦٨]

**إلى تفكير**. أي النظر، وأورد عليه: أن الحاصل بأول التوجه في اصطلاحهم هو البديهي الأول، وما لا يحتاج إلى الفكر يعم الأول والحسي والحدسي والتحري ونحوها، فهي الكلام نوع تافه، فالأفضل أن يقال: من غير احتياج إلى شيء آخر، من نحو حس أو حدس أو تجربة، أجيبت بأنه أراد بالتفكير المعنى اللغوي لا النظر، فادعى من غير =

فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء، ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً قد يكون أعظم منه، فهو لم يتصور معنى الجزء والكل. وما ثبت منه بالاستدلال أي بالنظر في الدليل، سواء كان استدلالاً من العلة على المعلول، كما إذا رأى ناراً فعلم أن لها دخاناً، أو من المعلول على العلة، كما إذا رأى دخاناً فعلم أن هناك ناراً.

وقد يخص الأول باسم التعليل، والثاني بالاستدلال، فهو اكتسابي أي حاصل بالكسب، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار، كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات، والإصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات، فالأكتسابي أعم من الاستدلالي؛ لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل، فكل استدلال اكتسابي ولا عكس، كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار،.....  
لأن النظر في الدليل اختياري

احتياج إلى ملاحظة أمر آخر، من فكر أو حس أو نحوه. [النبراس: ٦٨] معنى الجزء والكل. وذلك لأن الكل: هو مجموع اليد وبقيّة الأعضاء، والجزء: هو اليد فقط. [النبراس: ٦٨] من العلة: هذا إشارة إلى الدليل النمي، وهو ما يكون فيه الحد الأوسط علة للمعلول ذهناً وخارجاً، كالحديث؛ فإنه علة للمتغير ذهناً وخارجاً، كما إذا جعل المدعي العالم متغير. (جند)

أو من المعلول: إشارة إلى الدليل الإتي، وهو ما يكون فيه الحد الأوسط علة للمعلول ذهناً لا خارجاً، فيما إذا جعل المدعي العالم الحادث، واستدل من تعبير العالم عليه، بأن العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث، ولا شك أن التعبير علة حدوثه ذهناً لا خارجاً، وحدثه علة التعبير ذهناً وخارجاً؛ لأنه لو لم يكن حادثاً لم يكن متغيراً في الخارج. (أحمد جند) فالأكتسابي: أي إذا تقرر أن الاستدلالي ما ثبت بالدليل، والأكتسابي ما حصل بالاختيار، فالأكتسابي أعم من الاستدلالي. [النبراس: ٦٩]

كالإبصار. فهو اكتسابي لا استدلال، وإذا عرفت هذا علمت أن حمل الأكتسابي على ما ثبت بالاستدلال على ما قرره الشارح هو نحو قولك: ما كان إنساناً فهو حيوان، ولا يخفى على العارف بأساليب الكلام أنه غير جيد في هذا المقام؛ لأنه يفوت المقابلة التي قصدها المصنف رحمه الله بين قوله: بالبدهة، وقوله: بالاستدلال؛ ولأنه كما أن =

وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي، **ويُفسر** بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق، أي يكون حاصلًا من غير اختيار للمخلوق، <sup>كما في كلام المصنف</sup> وقد يقال الضروري في مقابلة الاستدلالي، **ويُفسر** بما يحصل بدون فكر ونظر في الدليل، فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً، أي حاصلًا بمباشرة الأسباب بالاختيار، وبعضهم ضرورياً أي حاصلًا بدون الاستدلال.

فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب "البداية" <sup>بور بنيس اسخاري</sup> حيث قال: إن العلم الحادث نوعان: ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره، كالعلم بوجوده وتغير أحواله، والاكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة <sup>كالصحة والمرض</sup> كسب العبد، وهو مباشرة أسبابه .....

= الضروري محصور في ما ثبت بالبداهة فيسعي أن يحصر الاكتسابي فيما ثبت بالاستدلال؛ ولأن الظاهر كما هو المعلوم من عادة القوم أن المصنف قصد تعريف الضروري والاكتسابي، فالأنسب تفسير كلام المصنف على الاصطلاح الخاص، وهو أن العلم إن حصل بالدليل فكسبي ونظري واستدلالي، وإن حصل بدونه فبديهي وضروري منقسم إلى سعة: بديهي وفطري وحسي ووجداني وحُدسي وتحري وتواتري، وما أُورِدَ على تفسير الشارح: أنه يرمي على المصنف إهمال ذكر كثير من العلوم البقيية، كالحسي وتحريي والحُدسي والتواتري؛ لأنها ليست تخص بأول التوجه حتى تدخل في الضروري، ولا بالاستدلال حتى تدخل في الاكتسابي، وقد يجاب بأنها حاصلة بأول التوجه على تسامح المشايخ؛ لعدم تعلق غرضهم بتفصيل الحس والتجربة ونحوهما كما مر. [البراس: ٦٩]

**ويُفسر** وهذا التفسير مقبول عن القاضي أبي بكر الباقلاني، واحتاره الشارح إدخالاً للحسي في الاكتسابي، والمعوم من كلام السيد السد في "شرح المواقف" أن معنى كلام القاضي أن لا يستقل قدرة المخلوق في حصوله، فعلى هذا يكون الحسي من الضروري. [البراس: ٦٩] **فمن ههنا** أي من اختلاف اصطلاحهم في تفسير الضروري. [البراس: ٦٩]

**لا تناقض**. ووجه التناقض: أنه قسم العلم إلى ضروري واكتسابي، ثم قسم الاكتسابي إلى ضروري واستدلالي، فجعل الضروري قسماً للاكتسابي أولاً وقسماً له ثانياً، وهذا تناقض، ووجه الدفاع لتناقض: أن الضروري الذي هو قسيم الاكتسابي غير الذي هو قسمه، وموهم التناقض الاشتراك الاسمي [البراس: ٧٠]

وأسابيه ثلاثة: الخواص السليمة والخير الصادق ونظر العقل. ثم قال: والحاصل من نظر العقل نوعان: ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكير، كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه، واستدلالي يحتاج فيه إلى نوع تفكير، كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان.

## [هل الإلهام من أسباب العلم؟]

والإلهام المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض، ليس من أسباب المعرفة صحيحة إن شاء الله تعالى. حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة،.....  
متعلق بالمعنى

المفسر أشار به إلى أن الإلهام قد يفسر بما يعم بطريق الفيض، أي بلا ساقية طلب ولا مباشرة أسباب، وبطريق الاستفاضة. (كستلي) معنى الظاهر أن المراد بالمعنى ما يقابل المحسوس، أعني ما لا يمكن أن يحس دون ما يقابل اللفظ، وأن هذا القيد للتخصيص؛ لأن الإلهام بمعنى الإعلام، وهو التبيين بإنزال الكتب سبب العلم أيضاً. [ملاً أحمد: ٦٧] بطريق الفصحى يقال: فاض الخوض، إذا امتلأ بالماء حتى سال من جوانبه، ثم نقل إلى إعطاء الخير الكثير بلا استحقاق وعوض، وإنما قيد الإلقاء به لفائدتين: الأولى: الاحتراز عن الوسوسة الشيطانية، الثانية: الاحتراز عن العلم الحاصل بالاستدلال. [النيراس: ٧٠]

أسباب المعرفة خلافاً لبعض الصوفية والشيعة، مستدلين بوجوده: أحدها: قوله تعالى ﴿وَجِبْ فَحَدِّثْ﴾ (النمل: ٨) أي عرفها بالإلقاء في القلب، أن هذه طاعة وهذه معصية، أحيب بأن المعنى أعلمها بإنزال الوحي على الأنبياء. الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ﴾ (النحل: ٦٨) فإذا ألهم إليها حتى عرفت المصالح والمفوس أولى؛ لأن الله سبحانه شرح صدره بسوره، أحيب بأن كلاماً في المعنى الذي لا يدري أنه من الله أو من الشيطان أو من النفس، أما النحل فقد خلق الله سبحانه فيها العلم حتى عرفت أنه أمر من الله. الثالث: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ شَرِّ دِينٍ آتٍ﴾ (الزمر: ٢٢) أحيب بأن المؤمن شرح صدره بنور الاستدلال بالبراهين الحقة، الرابع: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ شَرِّ دِينٍ آتٍ﴾ (النحل: ٦٨) أولاً بأنه موضوع كما قاله الصفاي، وثانياً: بأن لا ننكر حصول العلم له، لكن لا يجعله حجة على الغير، وثالثاً: بأن الفراسة ظنية وكلاماً في اليقين، الخامس: أن وابصة بن سأل النبي ﷺ عن البر والإثم فقال: سمع يات على صدره. فحدثني في وقت قدعده من أوقات مناسك، فجعل شهادة قلبه حجة فوق فتوى العلماء أصحاب الجحج، والجواب عندي أولاً: بأنه في الأمور التي يكون المستفتي أعرف بها من المعنى، ككون الشيء ملكاً له أو غير ملك، =



وكان الأولى أن يقول: ليس من أسباب العلم بالشيء، إلا أنه حاول التبييه، على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد، كما اصطلاح عليه البعض، من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات، والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات،.....

= وثانياً: بأنه أمر أن يعمل باجتهاده ودليبه، وقد تقرر أنه يجب على المجتهد أن يقدم اجتهاده على اجتهاد غيره، السادس: أن عمر رضي الله عنه كان صاحب إلهام، كما في الحديث، أحييت: بأن ثبوت هذه الكرامة له مسمم أما كون إلهامه حجة على الغير فمضوع؛ ولذا كان عمر رضي الله عنه يدعو إلى الكتاب والسنة والدليل الشرعي، لا إلى إلهامه، واستدل في كشف النار على بطلان حجة الإلهام بوجوه: أحدها: قوله تعالى: هَؤُلَاءِ كَذِبَتْ أَعْيُنُهُمْ - فَصَدَفُوا عَنِ ذِكْرِي (البقرة: ١١١) فالزعم الكذب لعجزهم عن البرهان، فلو كان الإلهام حجة لما تحقق عجز الكفار؛ لأنه يمكنهم دعوى الإلهام، الثاني: أن الواقع في القلب قد يكون من الله كالوحي، وقد يكون من الشيطان؛ لقوله تعالى: وَإِذَا شَاءَ اسْتَمِعْتُمْ وَأَسْمِعْتُمْ لَعَنَاتٍ مَّا تَشَاءُونَ (الأنعام: ١٢١) أو من وسوسة النفس؛ لقوله تعالى: وَعَبَسَ بِسُوءِ فِعْلِهِ (ق: ١٦) ولا يمكن التمييز بينها، الثالث: قوله تعالى: مَنْ يَرْفَعْ هَدْيًا مِّنْ مَّكَّةَ بَرًّا فَكُفِّرْ بَعْدَهُ (النسر: ٧٠، ٧١) بالرأي المستفاد من النظر والدليل حائر إجماعاً، فعلم أن الرأي بلا استدلال مدموم. [النسر: ٧٠، ٧١]

وكان الأولى: وجه الأولوية: أنه يحتمل أن يكون المعرفة ما بها نعلم أو أحص منه، وحيث لا يلزم أن يكون الإلهام سبباً للعلم أيضاً؛ لأن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام. (أحمد جند)

أو الجزئيات فيه لف وشر، ولهم في الفرق بين العلم والمعرفة أقوال: أحدها: أن العلم إدراك المركب، والمعرفة إدراك البسيط أي غير المركب، ووجه تسمية غير المركب بسيطاً؛ لأنه في اللغة ضد القيد، ومنه سمي الوسيط بسيطاً؛ لأنه كالداهب في الأطراف، لا كالمقيد الملازم لمكان واحد، ولما كان أجزاء المركب يتقيد بعضها ببعض سمي غير المركب بسيطاً، وهذا الوجه من خواص الكتاب، ثانيها: أن العلم إدراك الكلّي، والمعرفة إدراك الجزئي، وقد يسبب الأول إلى علماء العربية، والثاني إلى الحكماء، ثالثها: أن المعرفة إدراك مسبوق بالعدم، والعلم أعم، رابعها: قال الإمام الراعي الأصفهاني في "الذريعة": إن المعرفة إدراك الشيء بتدبر وتفكير، فهي أحص من العلم، ولا يجوز استعمالها في البديهيات، خامسها: قال صدر الشريعة: المعرفة إدراك الجزئيات من دليل، وهذا أحص من التفسير الثاني لتقيد بالدليل؛ ولذا قيل في تفسير الفقه: أن معرفة النفس ما بها وما عليها، وهو محكي عن الإمام الأعظم رحمته الله أنه لا يشمل علم المقلد، سادسها: قال الإمام أبو القاسم الحكييم السمرقندي: المعرفة إدراك الأشياء بصورها وسماتها، والعلم إدراكها تحقيقاتها، سابعها: أن العلم في تصديقات، والمعرفة في التصورات، ثامنها: أن المعرفة هو الإدراك الثاني من إدراكين تحلل بينهما عدم، كما إذا أدركت شيئاً ثم نسيت ثم أدركته. [النسر: ٧١، ٧٢]

**إلا أن تخصيص الصحة بالذكر** مما لا وجه له، ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق، ويصلح للإلزام على الغير، وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم، وقد ورد القول به في الخبر، نحو قوله **عائشة**: "ألهمني ربي"، وحكي الحديث النبوي عن كثير من السلف، وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد، فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال، فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملهما، وإلا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة.

**إلا أن تخصيص** يريد أن ذكر المعرفة بدل العلم موجه بما ذكرنا، لكن ذكر الصحة مستدرك لا وجه له؛ إذ يكفي أن يقال: ليس من أسباب معرفة الشيء، بل لفظ الصحة قد يوهم خلاف المقصود، وهو أنه سبب للمعرفة بمسناد الشيء لا صحته، وأجيب بأن الصحة بمعنى الثبوت. [النراس: ٧٢]

**يحصل به العلم** أي لصاحب الإلهام وحده، فلا يصح قول المصنف **من** ليس من أسباب المعرفة، بل قد ذكر بعض الأكابر: أن العلم الصحيح هو المأخوذ عن صاحب الشرع والمعلوم بالإلهام والكشف، وأما الاستدلال العقلي فضعيف، ولا نجد صاحبه مخلصا عن تعارض الأدلة وورود الشبهات، بخلاف الإلهام، وهؤلاء يميرون بين الخطرات الرحامية والشيطنية بوزن الباطل، وذكر بعضهم: أن بعض العلماء دخل على الإمام الراري **عليه السلام** فوجده باكيا فسأله، فقال: أبكي على ضياع العمر في غير شيء، قال: كيف وأنت إمام الأئمة؟ قال: كنت أحكمت مسألة بالدلائل، وكنت كلما تذكرتها أقمت على صحتها برهانا لا أشك فيه، وهذا منذ سنين كثيرة، ثم ظهر علي الآن، ألما باطله مع دلائلها، فأحاف أن يكون كل ما عدي من العلم كذلك. [النراس: ٧٢]

**وأما خبر الواحد** إشارة إلى دفع دخل مقدر، كأنه قيل: حصر الأسباب في الثلاثة في حيز المع؛ إذ خبر الواحد العدل، وكذا تقليد المجتهد يفيدان العلم، مع أنهما ليسا من الأسباب الثلاثة. [ملا أحمد: ٦٨] **فقد يفيدان** لف ونشر مرتب، أي خبر الواحد يفيد الظن، والتقليد يفيد الاعتقاد القابل للزوال، فإن المقلد قد يظهر له أن المجتهد الآخر أكثر علما وصوابا فيقلده، وقد يبلغ درجه الاجتهاد، فيجد دليلا على خلاف ما كان يعتقده، فيرول اعتقاده. [النراس: ٧٣]

**فكأنه أراد** لا يقال: إن تعريفه بقوله: صفة يتجلى بها المذكور ينافي هذه الإرادة؛ لأنه أعم من اليقينية، كما صرح به الشارح **عليه السلام**، حيث قال: فيشمل التصديقات اليقينية وغير اليقينية؛ لأنه رده ثابيا حيث قال: لكن =

## [الكلام في حدوث العالم]

**والعالم أي ما سوى الله تعالى من الموجودات**، مما يعلم به الصانع، يقال: عالم الأجسام، وعالم الأعراض، وعالم النباتات، وعالم الحيوان إلى غير ذلك، فتخرج صفات الله تعالى؛ .....

= ينبغي أن نحمل التحني على الاكتشاف التام، الذي لا يشمل الظن؛ لأن العلم عندهم مقابل للظن، ولو قيل: إن هذا يدل على أنه أراد بالعلم ما لا يشمل الظن فقط لا ما لا يشملهما، قلنا: الاعتقاد الحارم الذي يقل الروال من قبيل الظن العالِب، لكن قوله: ولكن يسعى إلح يدل ظاهراً على أن التعريف ناظر إلى العموم، وهذه الإرادة ليس مقطوعاً به؛ وهذا قاله: فكأنه. قوله: وإلا فلا وجه له ليس على ما لا يسعى كما لا يخفى، والأولى أن يقال: لأن العلم عندهم مقابل للظن، وإطلاق العلم على ما يعم الظن والتقليد خلاف العرف واللغة، فتدبر. [ملاً أحمد: ٦٨]

**والعالم** مشتق من العلم، وقد جاء فاعل -بالمفتح- لما يفعل به، كالحاتم لما يختم به، والطابع لما يطبع به، فكذلك العالم لما يعلم به الشيء، ثم علب فيما يعلم به الخالق سبحانه، أي المصنوعات؛ لأن الساطر فيها يعلم أن لها صانعاً، ويطلق على مجموعها وعلى أحاسيسها ويجمع بالظن إلى الثاني على عالمين وعوالم ولا يطلق على أفرادها فلا يقال: ريد عام؛ ولذا قد يرغم أنه جمع لا واحد له من لفظه، وإن العوالم والعالمين جمع الجمع. [النيراس: ٧٣]

**أي ما سوى الله** والموصول وإن كان يعم الأشخاص والأحاسس والأنواع، لكن المراد هو الأحاس، بقرينة قوله بل يقال عالم الأجسام. [ملاً أحمد: ٦٨] **من الموحودات** لعل القول بوجود الأحاس، إنما هو باعتبار الأفراد الشخصية، لا باعتبار أنفسها؛ إذ الوجود في الحقيقة ليس إلا للأشخاص، بإطلاق العام على الأحاس، إنما هو باعتبار الأفراد المدرجة تحتها؛ ولذا قيل. إن العالم عبارة عن الآحاد المتجاسة. [ملاً أحمد: ٦٨]

**يقال** فيه إشارة إلى أن المراد ما سوى الله تعالى من الأحاس، فريد ليس بعالم بل من العالم، وإلى أن العالم اسم للمقدار المشترك بينها، فيطلق على كل واحد منها وعلى كلها؛ لا أنه اسم لكل، وإلا لما جمع. [الحيالي: ٥٤] **وعالم الساتات** جمع الأجسام والأعراض وأفراد البواقي، رعاية لما هو المشهور في ألسنتهم، وفيه نكتة أخرى، كما لا يخفى. [ملاً أحمد: ٦٩]

**لأنها ليست** غير الذات، كما أنها ليست عينها، **جميع أحرانه** من السماوات وما فيها والأرض وما عليها، **حدث** أي مخرج من العدم إلى الوجود، بمعنى أنه كان معدوماً فوجد، **خلافاً للفلاسفة** .....

**لأنها ليست** وهذا مبني على مصطلح الأشاعرة، من أن العيبة هو الاتحاد في المفهوم والغيرية هو إمكان الانفكاك، فصفات الحق سبحانه لا عيب؛ لعدم اتحاد المفهوم، ولا عيبه؛ لعدم إمكان الانفكاك، وهذا الاصطلاح محل كثير من المطاعن، وكان الأحسن حمل قوله: ما سوى الله تعالى على المعنى اللعوي، وإحراج الصفات بقوله: مما يعلم به الصانع، كما فعله القوم. [المراس: ٧٤] **وما فيها** كالكواكب والملائكة والجنة والأرواح.

**وما عليها.** كالعناصر والمواليد، ولما كان المقصود من هذا الكلام واضحاً، وهو تعميم الحكم على كل موجود علوي وسفلي. لم يدق التدقيق الفلسفي، بأن يقول السماوات وما عليها وفيها والأرض وما عليها وفيها تحتها. وأما المجردات فغير ثابته عند المتكلمين، فلا حاجة إلى التعرض بها، وقد ذكر الفصلاء من المفسرين في جمع السماوات، وإفراد الأرض بكات، منها: أن السماوات طبقات متفاصلة مختلفة الحقائق، والأرض طبقات متصلة متفقة الحقيقة، وقال الإمام الووي: جاء في مسافة ما بين الأرضين حديث، وليس ثبات، ومنها: أن جمع الأرض ثقيل وهو أرضون بفتحيتين، ومنها: أن تعداد السماوات معلوم للخاصة والعامة بالنظر إلى الحركات المختلفة، بخلاف الأرض، فإنه إما علم من جهة الشرع، وكانت العرب تستعمل السماوات جمعاً، والأرض مفرداً، ثم برل القرآن بلعنهم، وهذا الوجه من خواص الكتاب. [المراس: ٧٤]

**خلافاً للفلاسفة:** لا بد في شرح المقام من تقديم مقدمات: المقدمة الأولى: رعم أرسطا طاليس وأتباعه أن الجسم مركب من جوهرين: أحدهما: الهبولى، وثانيهما: الصورة الحالية في الهبولى، وتسمى الصورة الجسمية، ودليهم: أن الجسم متصل في ذاته ولا مفصل فيه، كما يشهد به الحس، فإذا عرض عليه الانفصال، فلا شك أن المتصل الواحد انعدم وحدث متصلان، ضرورة أن الواحد غير الاثنين، ثم لا بد أن يكون شيء واحد مشتركاً بين المقسم والقسمين، وفاقياً في الحاليين، وإلا لكان التقسيم إعداما للجسم بالكلية، وإيجاداً للجسمين الآخرين من العدم، واللام باطل بالضرورة، فهذا المشترك هو الهبولى، وذلك الأمر المعدم بالانقسام هو الصورة، وإما كان الهبولى جوهرًا؛ لقائنها مع توارد الصور عليها، وإنما كانت محلاً للصورة؛ لاتصافها بالوحدة الاتصالية، والكثرة الانفصالية بواسطة الصورة، فللصورة اختصاص ناعت بالهبولى، وهو الحلول، المقدمة الثانية: قالوا الأجسام بعد اتفاقها في الحقيقة الجسمية محتقة الطائع والآثار، كالنار للحرق والماء للبرد، فثبت أن في الجسم شيئاً آخر هو =

حيث ذهبوا إلى قدم السماوات بموادها وصورها وأشكالها، وقدم العناصر بموادها  
أي الصور الجسمية والوعية  
 وصورها، لكن بالنوع. بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة، .....

= مبدأ تلك الآثار، ويسمونه الصورة الوعية؛ لأن الأقسام تنوع لها أنواعا، وهي جوهر عند قوم، وعرض عند آخرين، المقدمة الثالثة: الصورة الجسمية ماهية بوعية، هي الجوهر الممتد في الجهات، والوجود في كل جسم فرد منها. وبسبب تلك الأفراد إليها، كسبة ريد وعمرو إلى الإنسان، والهيولى لا تنفك عن فرد من أفرادها، ويحور توارد أفراد الصورة على هيولى واحدة، فإذا قسمنا الجسم إلى جسمين، انعدمت الصورة الجسمية، وحدثت جسميتان، والهيولى في الحالين واحدة، المقدمة الرابعة: الصورة الوعية ماهية بسبب تحتها أنواع مختلفة احقائق، كالصورة الوعية للنار، والصورة الوعية للماء، فمستها إلى الوعية المطلقة كسبة الإنسان والفرس إلى الحيوان، المقدمة الخامسة: الصورة الوعية قد تتبدل بصورة نوعية أخرى، فيقلب نوع الجسم كالماء يقلب هواء وبالعكس، والهيولى في الحالين واحدة، المقدمة السادسة: الشكل هيئة تعرض السطح والجسم، من إحاطة حد واحد أو حدود، فالحد الواحد المحيط بالسطح كما في الدائرة، وبالجسم كما في الكرة، والحدود المحيطة بالسطح كما في المثلث، وبالجسم كما في السيف. [النراس: ٧٤، ٧٥]

**العناصر** وهي أربعة بالاستقراء: النار والهواء والماء والأرض، جمع عنصر وهو الأصل، سميت عناصر؛ لأنها أصول المواليد الثلاثة، أعني الحيوان والنبات والجماد برعمهم، ولا أرى مانعا عن ذلك من حيث الشرع. [النراس: ٧٥]

**وصورها** المشهور عن مذهب الحكماء، أن هيولى العناصر قديمة مشتركة بينها وأن صورها الجسمية قديمة بالنوع والوعية قديمة بالحس لا بالنوع، أما قولهم: إن الجسمية قديمة بالنوع، فمعناه أن نوع جسمية الماء مثلا مستمر الوجود ألا وأندا بوجود بعض أشخاصها عقب بعض؛ لأن هيولى العناصر لا تنفك عن شخص من نوع الجسمية، وأشخاص الجسمية تبقى وتحدث بالاتصال والانفصال، والحاصل: أن نوع الجسمية قديم وأشخاصها حادثة، وأما قولهم: إن صورها الوعية قديمة بالحس، فمعناه أن جس الصور الوعية مستمر الوجود ألا وأندا، بوجود نوع منها بعد نوع وتعاقب أنواعها، بحيث لا يخو هيولى العناصر عن نوع من الصور الوعية، فلم يرل نوع من العناصر في خوف فلك القمر، وأما قولهم: إن صورها الوعية ليست قديمة بالنوع؛ فالأن العناصر تنقلب بعضها بعض، فيحور أن يكون عنصر النار حادثا مقلبا عن الهواء، وهو حادثا مقلبا عن الماء، وهو عن التراب أو بالعكس، فيكون كل نوع من تلك الصور الوعية حادثا وجسها قديما، هذا غاية توضيح مذهبهم. قوله لكن بالنوع: أي لكن صور العناصر قديمة بالنوع، وقد علمت أن مذهبهم قدم الجسمية-

نعم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى، لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سبق العدم عليه، ثم أشار إلى دليل حدوث العالم بقوله: **إد هو أي العالم، أعيان وأعراض؛** لأنه إن قام بذاته فعين وإلا فعرض، وكل منهما حادث؛ لما سنبين، **ولم يتعرض له المصنف** **لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر، كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل،** .....

= بالنوع، والوعية بالجنس، فكلام الشارح يحتمل وجوها: أحدها: أنه أراد الصور الجسمية، الثاني: أنه أراد بالنوع النوع الإصافي، وهو يعم النوع والجنس، فعلى هذا يكون المراد بالصور: ما يعم الجسمية والوعية الثالث أنه أراد بالصورة الجسمية والوعية وباسوع الحقيقي، ولكنه لم يرص بقولهم: الصورة النوعية قديمة بالجنس، أما أولا: فلأن حوار الانقلاب لا يعيد وقوعه، وأما ثانيا: فلأن حدوث نوع من العناصر مشكل على قولهم بقدم المواليد الثلاثة المركبة من العناصر الأربعة بإجماعهم، فإن قدم المواليد يستلزم أن يكون كل من نوع النار والهواء والماء والأرض قديما، وهذا يوجب أن تكون صورها النوعية قديمة بالنوع لا بالجنس؛ لأن القدم بالجنس إنما يكون في أنواع حادثة متعاقبة. قوله **أما لم نحل قط عن صورة ما، تفسيره على الوجه الأول:** أن العناصر لم تكن حالية عن فرد من نوع الجسمية، وعلى الثاني: **أما لم نحل عن فرد من نوع الجسمية، ولا عن نوع من جنس النوعية، وعلى الثالث:** **أما لم نحل عن فرد من نوع الجسمية، ولا عن فرد من نوع النوعية، هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام.** [النبراس: ٧٥]

**نعم أطلقوا** جواب عن سؤال مقدر، تقرير السؤال: أثبت قد حكيت عن الملائمة القول بقدم السماوات والعناصر، ونحن نجدهم يصرحون بأن ما سوى الله تعالى حادث، وحاصل الجواب: أنا سمنا أنهم يصرحون بالحدوث، لكنهم يفسرون حدوث العالم بمعنى آخر غير مضاف للأولية، وهو الاحتياج إلى الغير، وتفصيله: أنهم يقسمون كلا من القدم والحدوث إلى ذاتي ورماني، فالقدم الذاتي عدم الاحتياج إلى الغير، والقدم الرماني عدم المسبوقية بالعدم، والحدوث الذاتي الاحتياج إلى الغير، والحدوث الرماني المسبوقية بالعدم، والعالم عندهم قديم بالزمان حادث بالذات، ومطلوبنا أنه حادث بالزمان. [النبراس: ٧٦]

ثم أشار: إنما قال أشار؛ لأن الدليل ليس مذكورا بتمامه؛ إذ الغرض الأصلي منه هو التقسيم، والإشارة إلى الأقسام. [ملا أحمد: ٧١] **ولم يتعرض له:** أي سكت عن ذكر الكرى ودليلها. **دون الدلائل** قيل: ينائي قوله ثم أشار إلى دليل حدوث العالم، أوجب بأن الإشارة غير الذكر. [النبراس: ٧٧]



فالأعيان ما أي ممكن يكون له قيام بذاته. بقرينة جعله من أقسام العالم، ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين: أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر، بخلاف العرض، فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه، أي محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع: هو أن وجوده في نفسه .....

**ممكن** أراد الإمكان الخاص، وهو استواء الوجود والعدم، وبما فسر الموصول بالممكن؛ لثلا يشمل التعريف الواجب تعالى. [النراس: ٧٧] **بقريته** أي فسرنا الموصول بالممكن، بقرية أن العين قسم من العالم، والعالم ممكن، فليس تفسيراً بعيداً **يهجر** مثله في التعريفات، ثم هذا مصطلح المتكلمين، وأما على اصطلاح الحكماء، فالعين هو الموجود في الخارج، ويقابله الذهني الموجود في الدهن. [النراس: ٧٧] **قيامه بذاته** أي قيام العين أو الممكن، قالوا: قيد القيام بالإضافة إلى الصميم، ولم يقل معنى القيام بالذات؛ لثلا بدخل قيام الواجب تعالى بذاته في المعرف. [النراس: ٧٧]

**أن يتحيز** التحيز في عرف المتكلمين قول الإشارة الحسية، بأنه في هذا المكان أو في هذا الجهة، وأصه في اللغة: الاستقرار في المكان، من قولهم: حازه إذا أحاطه، لأن المكان محيط بالممكن، ومنه التحيز - بالتشديد والكسر - على فعيل للمكان، اعترض على تعريف العين بأنه يصدق على مجموع المركب من عين وعرض، كالسرير المركب من الخشب والشكل والقائم به، فإن تحيز المجموع ليس تابعا لتحيز غيره، ولا يسمى عينا، وأجيب أولاً: بالتزام أنه عين، فإنه عبارة عن الأجزاء المستحصصة التي اعتبرها العقل على وضع حياة مخصوصه، من غير أن يكون الحياة مقومة، فإنه أمر اعتياري غير موجود، فكيف يكون جزءا للموجود، وثانيا: بأن معنى التحيز نفسه أن لا يكون عرض التحيز له بواسطة، وهذا المركب إنما يتحيز بواسطة حرته الذي هو العين، وثالثا: بأن الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم إلى الأعيان والأعراض، والسرير مركب من نوعين، فلا يكون مما نحن فيه. [النراس: ٧٧] و[عبد الحكيم: ٥٤]

**محله الذي يقومه** اعلم أهم قالوا: إنه لو توقف وجود المحل على وجود الحال مثل الهيولى فإن وجوده يتوقف على وجود الصورة الجسمية المطلقة، يسمى المحل مادة والحال صورة، ولو توقف وجود الحال على وجود المحل، مثل وجود السواد فإنه يتوقف على وجود المحل، يسمى المحل محلا والحال عرضا. هذا على رأى الفلاسفة، وأما على رأي المتكلمين: فالموضوع والمحل واحد، والحال والعرض واحد. [النراس: ٧٧] و(رومي)

هو وجوده في الموضوع؛ ولهذا يمتنع الانتقال عنه، بخلاف وجود الجسم في الحيز، فإن وجوده في نفسه أمر، ووجوده في الحيز أمر آخر؛ ولهذا ينتقل عنه، وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته: استغناؤه عن محل يقومه، ومعنى قيامه بشيء آخر: اختصاصه به، بحيث يصير الأول نعتاً والثاني منعتاً، سواء كان متحيزاً، كما في سواد الجسم أو لا، كما في صفات الباري عز اسمه.

والمجردات وهو أي ما له قيام بذاته من العالم، .....

هو وجوده. اعلم أنه قد اشتهر فيما بينهم، أن معنى وجود العرض في الموضوع أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع، وفسره السيد الشريف في "شرح المواقف" بعدم تمايزهما في الإشارة الحسية، والشارح قد فسر، بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به، بمعنى أنه ليس وجوده أمر آخر غير وجوده فيه وقيامه به، على ما يدل عليه قوله: بخلاف وجود الجسم في الحيز، فإن وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر؛ ولذا علل امتناع الانتقال به، ورده السيد السد: بأنه ليس بشيء؛ إذ يقال: وجد السواد في نفسه، فقام بالجسم، وتحل انفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات، وأيضاً إمكان ثبوت الشيء في نفسه مغاير لإمكان ثبوته لغيره؛ لأنه كثيراً ما يتحقق الأول دون الثاني، فإن الياض يمكن ثبوته في نفسه، مع أنه لا يمكن ثبوته للسواد، وإذا كان الإمكانان متغايرين، فكيف يتحد امكانيات، أعني الثبوتين ويمكن الجواب: بأن عبارة الشارح محمولة على التسامح، ومقصوده اتحادهما في الإشارة الحسية، فتأمل. [عبدالحكيم: ٥٥]

وعند الفلاسفة. عطف على قوله: ومعنى قيامه إلخ. معنى قيام الشيء. صفة محل، والضمير الأول له والثاني للشيء، وإنما وصف المحل بالتقويم إدخالاً للصورة فإنها جوهر. ومع هذا تحل في الهيولى ولا تستغني عنها، فلو اكتفي على قوله عن محل: خرجت الصورة عن حد ما يقوم بداته، وإذا وصف المحل بالتقويم دخلت؛ لأن الصورة لا تحتاج إلى الهيولى في تقويمها، أي وجودها بل في تشكيلها، ثم هذا التعريف يعم الواجب والمجردات والأجسام، بخلاف تعريف المتكلمين، فإنه يخص الجواهر الفردة والأجسام، وليس ذلك لقصوره، بل إهم قصدوا تعريف قيام الجوهر والجسم فقط. [النبراس: ٧٨]

والمجردات: هي جواهر مجردة عن ائادة غير قابلة للإشارة الحسية، فهي ليست بأجسام ولا في مكان، كالملائكة والنفوس الناطقة، وأكر المتكلمون المجردات، وقالوا: كل ما سوى الله تعالى جسم، أو جزء لا يتجرى، أو عرض =

**إما مركب من جزئين فصاعداً، وهو الجسم،** وعند البعض لا بد له من ثلاثة أجزاء؛ أي بعض الأشاعرة  
**ليتحقق الأبعاد الثلاثة، أعني الطول والعرض والعمق، وعند البعض من ثمانية**  
**أجزاء؛ ليتحقق تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة، وليس هذا نزاعاً لفظياً.....**

= وإن ملائكة والنفوس أجسام، إن قلت: ما سبب اختلاف المتكلمين والملاسفة في تعريف القيام؟ قلت: أراد كل من الفريقين تعريف الجوهر والعرض، أما المتكلمون: فاحترروا عن تسمية الله تعالى جوهرًا وصفاته أعراضًا، وحصروا الممكنات في الجوهر الفرد والجسم وما يقوم بها، وسموا الأولين عينا والثالث عرضًا، فقصدوا بالتعريف ما يشمل العين والعرض فقط، وأما الحكماء: فلم يتحاش بعضهم عن تسمية الحق سبحانه جوهرًا وصفاته أعراضًا، وأنشأوا في الممكنات جواهر مجردات، فقصدوا بالتعريف ما يشمل الكل. [النيراس: ٧٨] **وهو الجسم** هذا مذهب جمهور الأشاعرة، فأقل الجسم جزءًا عندهم، ولا واسطة بين الجزء والجسم. [النيراس: ٧٨]

**ليتحقق الأبعاد:** عني سبيل العرض، بأن يوضع جزء أولًا، ثم يوضع بجانبه جزء آخر متصل فيحصل الطول، فلو وضع جزء آخر بجانب أحد الجزئين الموضوعين أولًا متصلًا به، يحصل العرض في جانب واحد من الخط، وهذا الجزء الموضوع ثالثًا لو فرض فوق ما وضع متصلًا به، يحصل العمق به أيضًا، فالجزء الموضوع ثالثًا لما كان موجبًا للعرض باعتبار، وموجبًا للعمق باعتبار آخر. اعتبر محصلًا للعرض والعمق كيهما. [محمد الدين]

**أعني الطول** ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو متعارف، أعني الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على روياء قائمة، بل المعنى الأعم، وهو البعد المفروض أولًا وثانيًا وثالثًا؛ لأن تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء، إنما يوجب حصول الأبعاد بهذا المعنى، بأن يتألف اثنان ويقع الثالث عني ملتقاهما، فيحصل مثلث جوهري من ثلاثة خطوط جوهريّة، فالامتداد المفروض أولًا طول وثانيًا عرض وثالثًا عمق. [عبد الحكيم على الخياطي: ٥٥]

**وعند البعض.** وهو أبو عبيد الحسائي المعتزلي، قال: لا بد في السطح من تقاطع بعدين على قوائم، ولا بد في الجسم من سطحين جوهريين، ثم أقل السطح الذي فيه تقاطع القوائم أربعة أجزاء، فأقل الجسم من ثمانية أجزاء، فيوضع جزء بجانب جزء، ثم يوضع جزء عني ملتقاهما من جانب، وجزء عني ملتقاهما من الجانب المقابل له، فيحصل سطح ذو بعدين متقاطعين على قوائم، ثم يوضع أربعة أجزاء على هذه الأربعة، فيحصل بعد متقاطع لكل من البعدين على قوائم، ومعنى الرواية القائمة: أنه إذا قام خط على خط عمود عليه لا ميل له على أحد الطرفين أصلاً، حدثت من جنبه راويتان متساويتان، يقال: لكل منهما قائمة، فإن كان مائلًا إلى أحد الطرفين كان إحدى الزاويتين صغرى وتسمى المادة والأخرى كبرى تسمى السطح. [النيراس: ٧٩] و[رمضان أفندي: ٧٢]

راجعا إلى الاصطلاح، حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه، هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا؟ احتج الأولون: بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزء واحد: إنه أجسم من الآخر، فلولا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية، لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية، وفيه نظر؛ لأنه أفعل من الجسمامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار، يقال: جسم الشيء أي عظم، فهو جسيم وجسام بالضم. والكلام في الجسم الذي

إلى الاصطلاح. بأن يصطلح البعض على أن أقل الجسم جزءا، وبعضهم على أنها ثمانية. [المراس: ٧٩] بل هو براع فعلى هذا يكون النزاع معنويا لا نقا بأن يبحث عنه في علم المعقول، واعتصر عليه: بأن حاصل النزاع حيث أن لفظ الجسم على أي مركب يطلق، ولا شك في أنه براع لفظي، وأجيب: بأن البراع اللفظي على نوعين: أحدهما: ما يرجع إلى الاصطلاح، كقول السحاة: الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد. وقول المنطقيين: الكلمة لفظ دل على معنى مقترن برمان، ولا طائل في هذا النزاع، ثانيهما: ما يرجع إلى العرف واللغة، كخلاصهم في أن الصحابي من صحب النبي ﷺ ساعة أو مدة صالحة، وهذا نراع مفيد، ربما يقع في مباحث المعقول، ومنه نزاعه في الجسم، فالشارح إنما نفى كونه لفظيا راجعا إلى الاصطلاح، بقي ههنا بحثان: وهو أن بعض المحشيين حاول التطبيق بين كلامي المواقف والشرح، فقال: أثبت صاحب المواقف البراع بالمعنى الثاني، وبمعى الشارح البراع بالمعنى الأول، وعندى فيه نظر؛ لأن كلام المواقف صريح في أنه غير بافع، وكلام الشارح ناظر إلى أنه مفيد، إلا أن يقال: مراد صاحب المواقف أنه ليس كثير الجدوى. [المراس: ٧٩، ٨٠]

إبه أجسم إن قنت: هذا مجرد فرض؛ لأنه إذا كان جسمان متساويين، إلا أن أحدهما يزيد على الآخر، مجزء واحد لم يستطع أحد من الحكماء أن يعرف ريادة بصر ولا كبل ولا وزن، فصلا عن أهل العرف واللغة، قلت: المعنى أنهم لو اطلعوا على كونه أريد لحكموا بأنه أجسم؛ لما علم من عادتهم، والمعنى: أنا لو فرضنا جسمين كذلك لحكموا بأنه أجسم. [المراس: ٨٠] وفيه نظر حاصل النظر: أنه ليس معنى قولهم هذا أجسم من الآخر: أنه أزيد في الجسمية كما رعم المحتجون، بل معناه أنه أريد في الجسمامة. [المراس: ٨٠]

والكلام في الجسم. فيه أنه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لا صفة؛ لأنه ليس الجسم إلا اسما، وفي نظره بحث؛ لأن الجسم مأخوذ من الجسمامة، والمعاني اللعوية تكون مرعية في الأنفاط المنقولة، فالاحتجاج بأن الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية، يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو أرجح. [عصام: ١١٥]

هو اسم لا صفة، أو غير مركب **كالجوهر** يعني العين الذي لا يقبل الانقسام، لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً، وهو **أجزاء** الذي لا يتجزأ، ولم يقل: وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع، بأن ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً في الجوهر. بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ، بل لا بد من إبطال الهيولى والصورة، والعقل.....

**كالجوهر** هذا مصطلح بعض المتكلمين، والشائع في كتب الحكمة والكلام هو إطلاق الجوهر على الممكن القائم بنفسه، سواء كانت جسماً أو جزء لا يتجزأ، وهم لا يستعملون الجوهر في الجزء إلا مقيداً بالفرد، ورغم بعض المحشيين: أن المصنف ذكر العام وأراد الخاص، بقرينة المقابلة. [النيراس: ٨٠]

**لا فعلاً** أي لا يفتك بعض أجزائه عن بعضها انفكاكاً حاصلًا في الخارج، والفعل هنا: ما يقابل القوة. قوله: "ولا وهماً ولا فرضاً" قال العلامة الشيرازي في المحاكمات: "الحق أنه لا فرق بين القسمة الوهمية والعربية" فالمراد بهما تغيير طرف عن طرف، بأن هذا غير ذلك، وإنما جمع بينهما للمناعة، وقيل: فرق بينهما وهو أن الوهم يقف في القسمة دون العقل، بمعنى أن العقل يقدر على تقسيم عدد تقسيمه إلى غير نهاية، أي لا ينتهي إلى حد ينع وقوفه عنده، بخلاف الوهم؛ لأن الوهم قوة حسماوية، ولا شيء من القوة الحسماوية يقدر على الأفعال الغير المنتهية، وأما التقسيمات الغير المنتهية بالفعل، فالعقل قاصر عنه كالوهم؛ ولذا لم يفرق البعض بينهما. [النيراس: ٨٠] و[رمضان أفندي: ٧٤، ٧٣]

**هيولى** - بتحفيف الياء وتشديدها قبل: مشتق من الهيئة الأولى، وهو في العرف العام ما يتحد منه الشيء، والخشب هيولى للسري، ثم نقله الحكماء إلى الجوهر المحصوص؛ لأنه كالأصل للأجسام، يقولون: هو جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون ما حل فيه وهو الصورة، والصورة جوهر بسيط لا وجود لحجبها عنه، ثم الطاهر أن الهيولى لفظ يوناني. ومعناه الأصل والمادة، ويحتمل أن يكون لفظاً عربياً، فحيث إطلاقها على المادة؛ لما ساء أن الهيولى في العربي هو القصص، وهو كما يوحد في الأنواع المختلفة من الثوب، كذلك المادة يوحد في الأجسام، فناسب إطلاقها على ذلك هذه المناسبة، والصحيح: أنها مشتقة من الهيل بالفتح. بمعنى الصب والتفريق، ومنه الهبول على وزن صبور، لتهباء الذي يرى متفرقاً؛ ولهذا يسمى بعضهم هيولى التي في الأجسام هباء، وذلك لتفرقه في الأجسام، [النيراس: ٨١] و(بعض الحواشي)

**والعقل** رغم الفلاسفة أن العقل جوهر مجرد عن المادة، متوسطة بين الخالق سبحانه ومخلوقاته في إفاضة الوجود =

والنفوس المجردة ليتم ذلك، وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد، أعني الجزء الذي لا يتجزأ، وتركب الجسم إنما هو من الهيولى والصورة، وأقوى أدلة إثبات الجزء: .....

= عليها، والعقول عندهم عشرة، بمعنى أنه لا يمكن أن تكون أقل من ذلك ولا يحد العقل جانب الكثرة، ورمعوا أمّا الملائكة بلسان أهل الشرع. [النبراس: ٨١]

والنفوس **أخرى** النفس هي الروح في العرف العام والشرع، وللعقلاء في الروح الإنساني مذهب: فجماعة من أعظم أهل الإسلام يسكتون عن البحث فيها قائلين أن علم الروح مختص بحالقه تقدس. وبعضهم على أن الروح جسم لطيف سار في البدن، كسريان الماء في النور، وأما الحكماء فقالوا: الروح الإنساني جوهر مجرد عن المادة، تتعلق بالبدن تعلق التصرف بلا دخول فيه، بل كتصرف الأمير في مدائن ملكه بلا دخول فيها، وطابقهم على ذلك الإمام العزالي والقاصي أبو زيد الدبوسي الحنفي وبعض الصوفية، وإنما قيد الشارح النفوس بالمجردة؛ لأن النفس تطلق بالاشتراك اللفظي على خمسة أشياء: أحدها: النفس النباتية، وهي القوة المدبرة لنباتات في اغتدائه ونموه، ثانيها: النفس الحيوانية، وهي ما يدبر بدن الحيوان في حواسه وحركاته، ثالثها: النفس الحيوانية الإنسانية المجردة ذات العقل واستساط العلوم، رابعها: النفس الفلكية المطبوعة، أي الحالة في جسم الفلك، وهي للفلك كقوة الخيال لها، وخامسها: النفس الفلكية المجردة المتعلقة بالفلك، كتعلق النفس الإنسانية ببدنه، والنفس المعلومة التحرد بزعمهم هي الثالثة والخامسة. [النبراس: ٨١]

ليتم ذلك أي إحصاء غير المركب في الجوهر الفرد، واعتراض عليه بأنه يلزم قصور الدليل عن المدعى؛ لأن المدعى حدوث جميع ما سوى الله تعالى، والدليل إنما دل على حدوث الجسم والجوهر الفرد وأعراضهما، أجيب: بأن المطلوب هو حدوث ما ثبت وجوده من العالم، وهو محصور في هذه الثلاث، وأما الهيولى والصورة والمجردات فلم يتم دلائل وجودها، ثم اعلم أن بعض المتكلمين استدلل على إبطال الهيولى والمجردات بوجوه ضعيفة، أما أدلة إبطال الهيولى: فمنها: أن الجسم لو تركب من الهيولى والصورة لزم من تعقده تعقدهما، واللام باطل؛ لأننا لا نتعقدها إلا بالبرهان، ومنها: أن الهيولى لو لم تكن متحيزة لم تكن جزء من الجسم المتحيز، وإن كانت متحيزة فإما بالاستقلال فجسم، وإما بلا استقلال فهي صفة حادثة في الصورة تابعة لها في التحيز، فلا يكون جوهرًا ولا محلاً للصورة كما رعموا، وأما أدلة بطلان المجردات: فانظرها في آخر المبحث. [النبراس: ٨١، ٨٢]

من **هيولى** لا من خواهر الفرد، كما ذهب إليه المتكلمون، وهذا هو مذهب أرسطو وأتباعه، وذهب أفلاطون إلى أن الجسم هو الجوهر البسيط المتصل الذي سماه آخرون بالصورة، وليس حالاً في الهيولى، بل هو تمام حقيقة الجسم ولا وجود للهيولى. [النبراس: ٨٢]



أنه لو وضعت كرة حقيقية، على سطح حقيقي، لم تماسه إلا بجزء غير منقسم؛ إذ لو  
 احتراز عن الكرة الحسية  
 ماسته بجزأين لكان فيها خط بالفعل، فلم تكن كرة حقيقية،.....  
 في سطحها

لو وصعب كرة الكرة - نصه الكاف وفتح الراء المحففة - في اللغة: الجسم المستدير الذي يضرب بالصلوحان،  
 ويصعب به، والجمع: كرى وكرات - بالضم - فيهما، وفي الاصطلاح: جسم مستدير بوضع واحد في داخله  
 نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى السطح المحيط بذلك الجسم، ويسمى تلك النقطة  
 مركزها، وهذه الخطوط أنصاف القصر، وبعبارة أخرى: جسم لا يوجد له نهاية في الوضع، وبعبارة أخرى:  
 جسم لا يوجد فيه خط بالفعل، وبعبارة أخرى: جسم لا يمكن أن يوجد في سطحه خط مستقيم، ثم أقرب  
 التعريفات إلى ماهية الكرة هو الأول، والأربعة الباقية من لواره التعريف الأول. [السراس: ٨٢]

على سطح السطح: هو المقدار المقسم صولا وعرضا لا عمقا ويحيط بالأجسام، وإراد ههنا هو السطح  
 المستوي، وهو الذي يمكن رسم الخطوط المستقيمة عليه بأي وضع كانت، ثم إن المتكلمين لا يقولون بوجود  
 الكرة، وإن اعترف بعضهم بالسطح المستوي، والدليل لإرامي؛ لأن الفلاسفة يقولون بوجودهما. [السراس: ٨٣]  
 خط بالفعل أي مستقيم لانطباق سطحها على السطح المستوي، وقد يرهى على أنه لا يمكن الخط المستقيم  
 على سطح الكرة، وتفسير الخط بالمستقيم ليس للإصلاح، بل بيان للواقع؛ إذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية  
 على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسها بجزأين أو أكثر وجود الخط المستقيم، ضرورة أن ما به التماسه  
 من الكرة يكون منصفا على السطح، فيكون مستقيما لاستقامته، وإن كان وجود مطلق الخط بالفعل، سواء  
 كان مستقيما أو غير مستقيم منافيا لكرة الحقيقية عندهم؛ لأن وجود الخط بالفعل فرع انتاهي في الوضع، وهو  
 كون المقدار بحيث يشار إلى طرفه إشارة حسية؛ لأنه طرف ونهاية عارضة له، والكرة الحقيقية غير متناهية في  
 الوضع؛ لعدم وجود نهايتها في الإشارة الحسية، وإن كان متناهيا في المقدار، بمعنى أنه يمكن أن يفرض بقدر  
 محدود، فما قيل: إن وجود الخط المستدير بالفعل لا يباي الكرة الحقيقية ليس بشيء، وإنما قال بالفعل؛ لأن  
 الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم، بمعنى أنه لو قسم حصل الخطوط المستديرة، وإنما قال عندهم؛ لأن  
 بعض المتكلمين ذهبوا إلى أن السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية، فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل  
 عند ذلك البعض، ولا يخفى أنه لا فائدة حينئذ في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح، وإلا لكان فيها خط  
 بالفعل إجماع، فإن وجود الخط المستقيم مطلقا يباي الكرة الحقيقية، اللهم إلا أن يكون بيانا للواقع، وإيه يتم لو  
 كان قيد الاستواء في قوله: 'على سطح حقيقي' مرادا محمولا على عفة الشارح على ما قاله بعض الأفاضل، =

وأشهرها عند المشايخ وجهان: الأول: أنه لو كان كل عين منقسماً لا إلى نهاية، لم تكن الخردلة أصغر من الجبل؛ لأن كلا منهما غير متناهي الأجزاء، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها، وذلك إنما يتصور في المتناهي، والثاني: أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته، وإلا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ؛ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه.....

= والظاهر من عبارته: أن المراد به ما يكون سطحاً حقيقياً لا حسياً مطلقاً، سواء كان مستوياً أو غير مستو، فحاصل الاستدلال: أنه لو وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي، لم يكن المماس إلا جزء غير منقسم؛ لأنها لو كانت مجزأتين لكان في الكرة حط بالفعل، إما مستقيم إن وضع على السطح المستوي، أو غير مستقيم إن وضع على غير المستوي، فلم يكن الكرة حقيقية؛ لأن وجود الحط بالفعل ينافي الكرة عندهم على ما رعموا، فتدبره واحفظه. [البراس: ٨٣، عبد الحكيم على الخياي: ٥٦]

**وذلك إنما يتصور** فإنه لا يجوز أن يقال: غير المتناهي أكثر من غير المتناهي، واعترض عليه: أما أولاً: فلأن كلاً من معلومات الله تعالى ومقدوراته غير متناه، مع أن المعلومات أكثر من المقدورات؛ لأن ذاته تعالى والحوال من معلوماته لا من مقدوراته، وأما ثانياً: فلأن مراتب الأعداد مبتدأة من الواحد غير متناهية، وكذا مبتدأة من العشرة، والسلسلتان غير متناهيتين، مع أن الأولى أكثر بعشرة، وأيضاً آحاد العدد أكثر من عشراتهما، وعشراتهما أكثر من مائتهما، مع أن الكل غير متناه، وأجيب بوجهين: أحدهما: أن المراد هو أن القلة والكثرة في الأمور الموجودة، إنما يتصور في المتناهي، أما المعلومات والمقدورات، فالموجود منها متناه، ومعنى عدم تناسلها: أنها لا تبلغ حداً لا يمكن المزيد عليه، وأما الأعداد فوهية، ودفع بأن الحكماء لا يقولون بوجود أجزاء غير متناهية، بل دعواهم أن القسمة ممكنة لا تقف إلى حد، ثانيهما: أن المدعى: هو أن الكثرة والقلة لا تظهر عند الحس، إلا في امتناهي، وأما في غير المتناهي: فإنما تدرك بالعقل لا بالحس، لكن عظم الجبل وصغر الخردلة محسوس، والقلة محسوسة، فثبت متناهي؛ إذ لو كان الخردلة والجبل كلاهما غير متناهي الأجزاء، لم يدرك الحس الفرق بينهما. [البراس: ٨٤] **لما قبل الافتراق**: لأن ما يقتضيه ذات الشيء لا يمكن رواه عنه، لكنا نجد الأجسام العنصرية والمواليد قابلة للانقسام. [البراس: ٨٤] **لأن الجزء**: علة لحدوف وهو قولك: فالمطلوب ثابت.

إن أمكن افتراقه لزمت قدرة الله تعالى عليه؛ دفعا للعجز، وإن لم يمكن ثبت المدعى، والكل ضعيف، أما الأول: فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة، وهو لا يستلزم ثبوت الجزء؛ لأن حلولها في المحل ليس الحلول السرياني، حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل، وأما الثاني والثالث: فلأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل، .....

إن أمكن افتراقه مرة ثانية بعد ما حقق الله سبحانه الافتراقات الممكنة في الجسم. نزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز: وهذا حنف؛ لأن المفروض أن القادر سبحانه أحرح كل انقسام ممكن في الجسم، من القوة إلى الفعل. [المبراس: ٨٤] ثبت المدعى إذ لا معنى لجزء إلا ما لا يمكن افتراقه، واعترض عليه بأنه إن أريد الافتراق بالفعل لم يثبت المدعى، وهو عدم الافتراق فعلا ووهما وفرضا، وإن أريد أعم لم يثبت الشرعية الأولى، وأقوى: المراد هو الافتراق بالفعل، وكل ما قسمه الوهم والفرض، فالله سبحانه قادر على قسمته بالفعل، وأما عدم استمرام قسمه الوهم وانعراض قسمه الفعل، فإنما هو بالنسبة إلى القوى الشرعية. [المبراس: ٨٤]

النقطة هي عرض غير منقسم قاس للإشارة الحسية، والمشهور: أنها طرف الخط، ولكنه ليس بكني، كنقطة رأس المحرور ومركز الكرة وقطي الكرة المتحركة، فإنها نقاط موجودة بلا خط، واحكاماء يعترفون بثبوت النقطة، والفرق بينها وبين الجزء بالعرضية والجوهرية، ثم إما كان التماس مثبتا لنقطة لا للجزء؛ نزعمهم أن التماس إنما هو بالأعراض الحادثة في الجسم، وهي النقاط والخطوط والسطوح لا بالخواهر. [المبراس: ٨٤] وهو لا يستلزم. دفع لما قاله المتكلمون من أن ثبوت النقطة يستلزم ثبوت الجزء، مستدلين بأنها عرض، فلا بد من أن يكون لها محل، ولا يجوز أن يكون محلها مقسما، وإلا لزم انقسام النقطة بانقسام محلها، ثم إن كان محلها جوهرًا ثبت الجزء، وإن كان عرضا فلهذا العرض محل غير مقسم، ولا بد من الانتهاء إلى جوهر لا يقسم؛ دفعا للتسلسل وهو الجزء. [المبراس: ٨٤]

لأن حلولها. حلول الشيء في آخر: هو أن يكون وجوده في نفسه هو وجوده كذلك الآخر، وهو قسمان: أحدهما سرياني، وهو أن يكون الحال ساريا في المحل تمامه، حيث يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، كالبياض في البين، وثانيهما: طرياني، وهو أن يكون الحال صرفا للمحل، كالسطح للجسم، وحلول النقطة في محلها من هذا القسم، سواء كان حلولها في خط أو سطح أو جسم، ثم إن انقسام الحال بانقسام المحل، إنما يجب في السرياني، أما الطرياني: فيجوز فيه أن يكون المحل مقسما، والحال غير مقسم، فعدم انقسام الحلول =

وأما غير متناهية، بل يقولون: إنه قابل لانقسامات غير متناهية، وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا، وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به، لا باعتبار كثرة الأجزاء وقتها، والافتراق ممكن لا إلى نهاية، فلا يستلزم الجزء، وأما أدلة النفي أيضاً فلا تخلو  
 أي أدلة الفلاسفة  
 عن ضعف؛ .....

لا يوجب عدم انقسام محلها، وأجيب بأن تماس الجسمين نحوهرهما ضروري، وإلا لزم أن لا يكون شيء من الأجسام مموسا لها، وهذه سفسطة، وعندنا وجه آخر من الجواب، وهو: أن الخبول الطرياي غير معقول؛ لأننا نفرض نقطة هي طرف خط، ثم نقسم الخط نصفين، ونفرض انعدام نصفه الآخر بتغير محله مثلا، فمحد النقطة بجاها لم تتغير، فعلم أنه لا مدخل لهذا النصف المنعدم في كونه مقوما للنقطة، ثم نقسم النصف الباقي كذلك، وهكذا نصف النصف، فيذهب التقسيمات على مذهب الحكماء لا إلى نهاية من غير تعير في النقطة، فعلم أن ما يتقوم به النقطة ليس إلا محلا غير مقسم؛ وذلك لأن مقدارا من الخط فرضته مقوما لنقطة، أمكن انقسامه وانعدام نصفه بلا تغير النقطة، ومن المحال تغير المقوم بلا تعير المتقوم، وهكذا الحال في الخط إذا قسما السطح على موازاته، وفي السطح إذا قسما الجسم على مواراته، وإنك إذا تطهرت عن دنس العادة والتعصب عرفت أنه حق. [النبراس: ٨٤، ٨٥]

وأما غير متناهية: فإن هذا هو مذهب النظام المعتزلي. وإنما العظم والصغر جواب عن حديث الخردلة، وملخصه: أن عظم الجبل وصغر الخردلة، ليس لكثرة الأجزاء في الجبل وقتها في الخردلة؛ إذ ليس في الجسمين أجزاء موجودة بالفعل، بل لمقدار العارض للجسم؛ وذلك لأن الجسم يتدخل ويتكاثف، كما ترى في الحمد يذوب فيكثر مقداره، والماء ينجمد فيصغر مقداره، مع أنه لم يزد جزء ولا ينقص جزء، قوله والافتراق ممكن لا إلى نهاية: جواب عن حديث القدرة، وملخصه: أن قدرة الله سبحانه على خلق الافتراقات في الجسم، إنما تستلزم الجزء لو كانت الافتراقات الممكنة واقفة على حد وهاية، لكن لا نهاية لها، فقدرة الحق سبحانه تستلزم خلق افتراقات غير متناهية، فلا يلزم الجزء، وأجيب: بأن الافتراقات كمها ممكنة. والله سبحانه قادر على كل ممكن، فله أن يوجدها كلها. [النبراس: ٨٥]

فلا تخلو عن ضعف: قيل: فيه إشارة إلى أن ضعف أدلة النفي أقل، وهي كثيرة، منها: أن يمين الجزء غير يساره بالضرورة، ومنها: إذا ركنا صفحة من الأجزاء فالوجه المضئي بالشمس منها غير الوجه المظلم، ومنها: إذا وضعنا جزءا على ملتقى جرئين انقسم، ومنها: جزء يوضع بين جرئين أو جسمين، فإن لم يحجبهما لزم التداخل ولم يحصل من الأجزاء حجم، وإن حجبهما ماس كل واحد منهما فانقسم. [النبراس: ٨٥]

ولهذا مال الإمام الرازي رحمه الله في هذه المسألة إلى التوقف، فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟ قلنا: نعم في إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة، أي في باب عقائد الإسلام أي مسألتهم مخالفة بشرع  
**مثل: إثبات الهوي، والصورة المؤدي إلى قدم العالم، ونفي حشر الأجساد،**

**إلى التوقف** بل ذهب بعض الأئمة إلى نفي أجزاء، كالإمام العراقي رحمته الله، واختار القاضي البصاوي رحمته الله مع القسمة بالفعل، وحوار القسمة بالنوهم، وقال: أدلة استكثير توجب الأول والفلاسفة الثاني. [النراس: ٨٦]  
**مثل إثبات الهوي.** فإن برهانه موقوف على أن الجسم متصل واحد في نفسه، وأما أصحاب الجزء فيقولون: إن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ وبينها مفاصل صغيرة لا يدركها الحس، وليس اجتماع الأجزاء للاتصال؛ بل لأن القادر المختار سبحانه يحفظها عن التفرق. [النراس: ٨٦]

**إلى قدم العالم:** وذلك لأن الفلاسفة استدلوا على قدم لعالم باهوي، وتقديره متوقف على مقدمات: الأولى: أن الإمكان صفة وجودية؛ لأنها تقابل الامتناع وهو عديمي، الثانية: أن اصفة الوجودية لا تقوم إلا بوجود بالضرورة، الثالثة: الحادث قبل حدوثه ممكن، وإلا لكان واحدا أو ممتنعا، هذا حنف، الرابعة: كل حادث فهو مسوق بمادة؛ لأنه قبل الحدوث ممكن، والإمكان عرض موجود لا بد له من محل موجود، وهو المادة، وبعد هذه المقدمات قانونا: لو كانت الهوي حادثا لكانت مسوقة بهوي أخرى، وسبق الكلام إلى الهوي الثانية، فيلزم تسلسل الهويات، والتسلسل محال فالهوي قديمة، وهي لا تمتنع عن الصورة، وبمجموع الهوي والصورة جسم، فيلزم قدم الأجسام، وأجيب عن هذا الدليل بوجوه كثيرة: منها: أن الهوي باطل لثبوت الجزء، ومنها: أن الإمكان أمر اعتياري لا وجود له؛ إذ لو كان موجودا فهو إما واجب أو ممكن، ويلزم على الأول أن يكون موصوفه أولى بالوجود، وعلى الثاني التسلسل إذا بقى الكلام إلى إمكان الإمكان، وهلم جرا. قوله: ونفي حشر الأجساد: استدل مبكروا الحشر بوجوه: أحدها: أن العام قدم لقدم الهوي، وكل قدم ممتنع العدم لما سيذكره الشارح رحمته الله في بحث حدوث العالم، وإذا امتنع حراب هذا العالم م يكن الحشر؛ لأنه بعد فناء اندياء ثابها: أن العالم قدم لقدم الهوي، فالأشخاص الوجودية في الماضي من نوع الإنسان، وسائر الحيوانات غير متناهية فلا يمكن حشرها إلا في مكان غير متناه وقد ثبت أن الأعداد متناهية فالحشر محال، وأجيب عن الوجهين: بأما لا نسلم أن الهوي موجود لظلال الجزء، ثالثها: أن الأبدان إذا تفرقت بعد موت انعدم صورها الجسمية والنوعية بالانقسام، وكل ما انعدم موعادته محال، وإعادة الأبدان بأعيانها محال، وأجيب بأن ثبوت الصورة الجسمية والنوعية موقوف على كون الجسم متصلا واحدا، ونحن لا نقول به، بل نقول: الجسم مركب من أجزاء محتمة بأمر الله سبحانه من غير اتصال، وإعادة الأبدان: هي جمع أجزائها المتفرقة. [النراس: ٨٦، ٨٧]

## وكثير من أصول الهندسة المبتنى عليها دوام حركات السماوات .....

وكثير من أصول الهندسة عطف على كثير، وأكثر إطلاق الفلسفة إنما هو على الحكمة الطوعية والإلهية، ويجوز أن يعطف على إثبات الهيولى، والهندسة: - بالفتح - معرب اندازه، وهو بالفارسية المقدار، سمي به العلم الباحث عن المقادير من الجسم التعليمي والسطح والخط والعدد، ومن أعظم فضلاء هذه الصناعة أرشميدس، ومالانوس، وإقليدس، وإنما كان إثبات الجزء مبطلا لأصول الهندسة؛ لأن أكثر مسائلها موقوفة على إثبات الدائرة، واحتجهم على ثبوتهما أنا نفرض خطا يتحرك مع ثبات أحد طرفيه فيترسم الدائرة، وهذه الحجة باطلة على تقدير ثبوت الجزء؛ لأن الخط يكون مركبا من جواهر فردة، فيكون جزء منه ثابتا، ويدور بقية الخط حوله، فيكون على جنوب الجزء تارة، وعلى شماله تارة، وعلى غربية تارة، وعلى شرقية تارة، فيكون الخط في الأحوال الأربع مماسا للجوهر في أربعة مواضع، فيلزم انقسامه، وإذا بطل انقسام الجوهر بطل حركة الخط، ولم يثبت الدائرة، ومن هنا ظهر أن الراهبين الهندسية التي أقامها الفلاسفة على إبطال الجزء فاسدة؛ لأن صحتها موقوفة على إبطال الجزء فيلزم الدور. قوله المبتنى عليها دوام حركات السماوات إلخ: الظاهر أنه صفة لكثير من الأصول، وأورد عليه بأنه ليس شيء من أدلة الدوام المذكورة في كتب الحكمة مبني على شيء من الأصول الهندسية، وكذا أدلة امتناع الخرق والانشاب، وتكلف بعضهم في الجواب، بأنه صفة بعد صفة لقوله وإثبات الهيولى، وعلى هذا يسعى أن يعطف قوله وكثير من الأصول الهندسية، على قوله قدم العالم؛ لتلا يتحلل فاصل محل بين الموصوف والصفة، ثم إن كون دوام الحركة مبني على الهيولى يتوقف على مقدمات: الأولى: أنهم زعموا أن الزمان شيء يقبل القسمة والريادة والبقصان، فهو كم لأمر غير مجتمع بالأجزاء، وهو الحركة بالاستقراء، فثبت أن الزمان كم الحركة أي مقدارها، الثابتة: أن الزمان لا يقطع، ولو فرضه منقطعا كان انقطاعه متأخرا عن وجوده، وهذا التأخير لا يتصور إلا بالزمان، فيلزم وجود الزمان مع فرض انقطاعه، وهذا محال فانقطاعه ممنوع؛ لاستلزامه اجتماع النقيضين، الثالثة: أن الزمان مقدار للحركة المستديرة؛ إذ لو كان مقدار للمستقيمة، فلا يخلو إما أن تذهب الحركة إلى غير النهاية، فيلزم بعد غير متناه وهو محال، أو تنقطع فيلزم انقطاع الزمان وهو محال، أو ترجع فتعطف، ويرمها أيضا انقطاع الزمان؛ لأن المتحرك بالحركة المستقيمة، إذا عرض له رجوع على المسافة الأولى، أو اعطاف إلى جهة أخرى، كان له بين الحركتين سكون؛ وذلك لأن الوصول إلى غاية المسافة يقع في آن، وكذا الانفصال عنه يكون في آن، فلو تنازع آنا لزم أن يكون معروضهما من الحركة غير متقسمين، وكذلك المسافة التي يقع فيها الحركة، فيلزم تركب المسافة من أجزاء لا تنجزأ وهو محال، بل المسافة مركبة من الهيولى والصورة، فثبت أن بين الحركتين سكونا، وإذا ثبت أن الزمان ليس مقدار حركة مستقيمة مقطعة، ثبت أنه -



وامتناع الحرق والالتئام عليها. **ويعرض م لا غيوم** بل بغيره بأن يكون تابعا له  
كما وهو مذهب أهل السنة  
في التحيز، أو مختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق، .....  
كما هو مذهب الفلاسفة

= مقدار حركة مستديرة دائمة، وهي حركة الفلك الأعظم، ثم عموما احكم في سائر الأفلاك استحسانا، ولما  
في إبطال هذا الدليل وجوه كثيرة: منها: أن الجزء ثابت، والهيولى والصورة باطلتان، وإنما كان دوام حركة  
السموات محالاً للشرع؛ لأنه يستلزم قدمها وعدم فائها بالانقطاع والاشتقاق. [النبراس: ٨٧]  
**ومساع الحرق** ذهب أهل السنة والجماعة إلى أنه يحور انحراف السموات، كما يدل عليه قصة المعراج والآيات  
المصرحة؛ كقوله تعالى: **وإذا السماء انشعبت** (الانفطار ١)، **وإذا السماء انشعبت** (الانشقاق: ١). ورغم انفلاسفة  
أنه محال واستدلوا عليه بوجوه: منها: أن الحركة المستديرة الفلكية دائمة حفظ الزمان، فلو انفطرت السماء لزم  
انقطاع الحركة فانقطع الزمان، فبطلان الحرق أيضا متفرع بالواسطة على إبطال الجزء وإثبات الهيولى، ثم لا يخفى  
أن ذكر الالتئام استطرادي، ووجه افتراءه بالحرق في الذكر: أنه قد يقع الحث في حركة الكواكب فيقول قوم:  
الأفلاك ساكنة والكواكب تسير فيها، فيحرق الأفلاك قدامها وتلتئم حتمها، ويقول قوم: إن هذا الحرق  
والالتئام باطل، ثم اعلم أن عددا وجها آخر في توجيه كلام الشارح . وهو أن قوله: **اسي** صفة لكثير من  
الأصول كما هو الظاهر، والمراد بالأصول الهندسية هي ثبوت الكرة وحركتها بالاستدارة، فهذا وإن كان من  
مسائل الإلهي والطبي، لكنها من الأصول الموضوعية في الهندسة، والأصول الموضوعية قضايا يذكر في مبادئ  
الهندسة؛ لتوقف البراهين على تسليمها، طعية كانت أو إلهية، وتقديره: أنهم قد يستدلون على دوام حركة  
الفلك، بأنه كرة وجميع الأوضاع بالنسبة إلى الكرة متساوية، فثباته على وجه يكون ترجيحاً بلا مرجح، ثم  
يستدلون على امتناع الحرق، بأن دوام حركتها المستديرة يدل على أن فيها مدأ ميل مستدير، فلو انخرقت لزم  
في أحزائها حركة مستقيمة، فيجتمع في الفلك ميلان متضادان وهو محال.

ولا يخفى أن إثبات وجود الكرة والحركة المستديرة يحتاج إلى دليل، وقد استدلوا عليه، بأنها إذا فرصا دائرة  
تتحرك على قطر من أقطارها، ثبت الكرة والحركة، وقد تقدم أن إثبات الدائرة غير تام على تقدير ثبوت  
الجوهر الفرد، وكذا لا يثبت الحركة المستديرة؛ لتوقفها على ثبوت المحور والقطبين، ودا محال على تقدير  
الجزء؛ للزوم انقسامه، فإن ثبت الجوهر الفرد لم يثبت الكرة وما يتفرع عليها من دوام الحركة وامتناع الحرق،  
فتأمل فيما ذكرناه في شرح هذا المقام، فإن هذا التوصيح لا تحده في غير كلامنا، وترى المتعلمين بل المعلمين  
لا يغوصون كنه هذا المقام، والله الموفق. [النبراس: ٨٨]

لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم، فإن ذلك إنما هو في بعض الأعراض، ويحدث في الأحسام واجواهر. قيل: هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى، وقيل: لا بل هو بيان حكمه، كالألوان، وأصولها: قيل: السواد والبياض، وقيل: الحمرة والخضرة والصفرة أيضا، والبواقي بالتركيب. والألوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون،.....

إنما هو في بعض الح. وهي الأعراض النسبية كالأحوة، فإنها لا تعقل إلا مع تعقل الأخوين. [النراس: ٨٨] قيل: إنما قال: قيل؛ لعدم دحون صفات الله تعالى في الجنس المعبر عنه في التعريف بكلمة ما؛ لأنها عبارة عن الممكن، وكل ممكن حادث عندنا، وصفات الله تعالى قديمة. (بحر آبادي)

السواد والبياض. قالوا: وجميع الألوان مركب منهما، فإذا اجتماعا وحدهما حصل الغيرة كالسحاب، فإن وقع عيهما ضوء متوسط حصل الحمرة كما في السحاب عند طلوع الشمس وغروبها. وكما في الدخان الذي حالطه النار فصار شعلة حمراء، مع أن النار شفافة. وإن علب السواد على الضوء حصل الظلمة، وإن كان بالعكس حدث الصفرة. وإن حالط الصفرة سواد خالص فاحضرة، وإن حالط الخضرة بياض فالنخاري، وإن خالطها سواد فلون الكراث، وإن حالط الكراثي حمرة فلون الليل، وإن حالط الليلي حمرة فلون الأرجوان. وقوله: قيل احمررة والخضرة والصفرة أيضا أي مع السواد والبياض، فالأصول خمسة، وينسب هذا القول إلى المعتزلة. قوله والبواقي بالتركيب: متعلق بالقولين جميعا، واستدل القائلون بأنا بركب هذه الألوان، فتحدث ألوان آخر. قوله وقال قوم: جمع الألوان أصول أي لا يتوقف وجودها على التركيب وإن حصل بعضها بصناعة التركيب، وذهب المحققون إلى هذا، ولكل ظنون لا دليل عليها، فالتوقف أحسن، ومما يجب أن يعلم أنه كثيرا ما يتعارض في أمثال هذه المناحي أقوال الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة، ولا يتوقف عليها أمر شرعي لا نفي ولا إثبات، وإنما يقع بحثها في علم الكلام؛ لأن الكلام يجر إلى الكلام، ولا بأس في أمثالها باختيار أحد الأقوال، على حسب قوة دليله وإن كان لغير الأشاعرة، فاحفظه. [النراس: ٩٠]

والألوان. جمع الكون وهو الحصول في المكان، والحكماء يسمونه الأين. وهي الاجتماع قسم المتكمنون الكون على أربعة أقسام: الاجتماع: وهو كون جوهرين بحيث لا يمكن أن يتوسطهما ثالث. والافتراق: وهو كونهما بحيث يمكن أن يتوسطهما ثالث، والحركة: وهي الحصول في المكان مسوقا بحصوله في مكان آخر، والسكون: وهو حصوله في المكان مسوقا بحصوله فيه، وقال الفلاسفة: عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فهو عدم ملكة عندهم. وموجود عند المتكمنين، والواجب سبحانه لا يوصف بالسكون على شيء من المذهبين، =

**والنقص**، وأنواعها تسعة: وهي المرارة والحرقه والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة، ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى، **والروائح** وأنواعها كثيرة، وليست لها أسماء مخصوصة، **والأظهر** أن ما عدا الأكوان لا يعرض إلا الأجسام، وإذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض، والأعيان أجسام وجواهر، فنقول: الكل حادث، أما الأعراض فبعضها **بالمشاهدة**، كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، وبعضها بالدليل وهو طريان العدم، كما في أضداد ذلك، فإن القدم ينافي العدم؛ لأن القدم إن كان واجبا لذاته فظاهر، .....  
أي عروضة

= ثم قال المحققون: الكون حقيقة واحدة، وتمام الأقسام الأربعة إما هو بالحيثيات والاعتبارات التي لا وجود لها في الخارج؛ ولذا يكون الكون الواحد اجتماعا بالنسبة إلى جوهر، وافتراقا بالنسبة إلى آخر. [النبراس: ٩٠] **سعة** أي السبطة أي أصول أنواعها، بقرينة قوله ويترك منها أنواع لا تحصى: المرارة بالفارسية تنحي كما في الصبر، والحرقه بالفارسية تيري كما في القفل، والملوحة بالفارسية شوري كما في المنح، والعفوصة بالفارسية كنوكري كما في العقص، والحموضة بالفارسية ترشي والقصص بالفارسية يستكي كما في السر، والدسومة بالفارسية جري كما في السمن والريد، والتفاهة في اللغة عدم الطعم، وفي الاصطلاح: طعم ضعيف بين الحلاوة والدسومة، كما في الخبر. [النبراس: ٩٠]

**والأظهر** ذكر في "شرح التحريد": أن الأعراض المحسوسة لا يحتاج إلى أكثر من جوهر، بمعنى أنه يمكن وجودها في جوهر واحد؛ إذ وجودها غير مشروطة بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة، وما ذكره الشارح ههنا من أن ما عدا الأكوان من الأعراض لا يوجد في غير الأقسام، بمعنى أنه لم يجر عادته تعالى تخلفه في غيرها، وإن كان ممكنا فلا منافاة بينهما، فإن كلام شرح التحريد في الإمكان، وكلام الشارح في الوقوع، [عبد الحكيم: ٥٨]

**والأعيان أحسام** ولم يتعرض لحصر الأعراض، أما أولا: فلأنه لا دليل على حصرها، وأما ثانيا: فلأن الكلام في حصرها طويل، وأما ثالثا: فلأن المطلوب حدوث العالم، وهو حاصل بدون حصرها. [النبراس: ٩١] **بالمشاهدة** قيل: الحدوث من المعاني، فكيف يشاهد حدوث العرض، أحيب بأن المعنى أن العقل يدركه بمعونة مشاهدة الحادث. [النبراس: ٩١]

وإلا لزم استناده إليه، بطريق الإيجاب؛ إذ الصادر من الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة، والمستند إلى الموجب القديم قدم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة، أما الأعيان: فلائها لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث،.....

**وإلا لزم استناده إليه** أي وإن كان القديم ممكناً لزم استناده، أي الممكن إليه أي الواجب تعالى أي لزم صدوره عن الواجب تعالى، إما بلا واسطة أو بواسطة وذلك لدفع التسلسل، فإنه لو صدر ممكن عن ممكن -وهلم جرأ- لزم التسلسل؛ لأن الممكن لا يوجد بنفسه، بطريق الإيجاب: هو صد الاختيار، وحقيقته أن يكون صدور المعلول عن العلة واحداً بلا قدرة العلة على الفعل والترك، كصدور الشعاع عن الشمس، والإحراق عن النار؛ إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة؛ لأن القصد إلى إيجاد الشيء إما يكون في حال عدمه، فيجب أن يكون العدم سابقاً على وجوده فلا يكون قديماً، والمستند إلى الموجب القديم، سواء كان موجباً في كل فعل أو كان إيجاداً في هذا الأثر فقط قدم، أي مستمر الوجود أولاً وأبداً وكان الظاهر أن يقول: والمستند إلى الموجب القديم لا يقبل العدم، ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة؛ لأن العلة التامة كافية في إيجاد المعلول، فلو تخلف المعلول عنها كان صدوره تارة، وتخلفه تارة ترجيحاً بلا مرجح وهو محال، فالتخلف محال.

وهها نحت لا بد من العدم به، وهو أن المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على أن معلول الواجب الموجب قديم، وأن معلول المختار حادث، وأما اختلافهم في قدم العالم وحدثه فدائر على أن الصانع موجب عند الفلسفي، ومختار عند أهل الحق، وخالفهم في الحكم الأول الإمام محمد بن الرازي رحمته مستدلاً بأن تأثير الموجب في القديم، إما في حال نقائه فيلزم إيجاد الموجود وهو محال، وإما في حال عدمه أو حدوثه فيلزم أن لا يكون قديماً، ومطوبب الرازي من ذلك بإبطال قدم العالم، وإيجاب الصانع، وخالفهم في الحكم الثاني سيف الدين الأمدي، قال: يجوز أن يكون سبق الإيجاد بالقصد على الوجود كسبق الإيجاد بالإيجاب على الوجود، أي أن أثر المختار إنما يلزم أن يكون حادثاً، إذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان، فيكون مقارناً بعدم الأثر وهو مجموع، ولم لا يجوز تقدم القصد على الوجود بحسب الدات، كما أن تقدم الإيجاد عليه كذلك، ولا أرى هذا البحث يفتعنا، إلا إذا قلنا الصفات القديمة صادرة باختيار الواجب، وفيه نظر ستعرفه، والشارح رحمته ادعى الضرورة في الممكن، وجعل خلاف الرازي والأمدي مكابرة. [النبراس: ٩١، ٩٢]

أما المقدمة الأولى: فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، أما عدم الخلو عنهما: فلأن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز، فإن كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن، وإن لم يكن مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز، بل في حيز آخر فمتحرك، وهذا معنى قولهم: الحركة كونان في آئين في مكانين، والسكون كونان في آئين في مكان واحد،.....

**فهو ساكن** وفيه غتان: الأول: أن الجسم إذا حصل في مكان ثم انتقل عنه ثم عاد إليه، صدق عليه تعريف السكون، مع أنه متحرك إجماعاً، أحيب أن المراد المسوفية بلا فصل، البحث الثاني: التعريف يصدق على الحركة الوضعية، وهي أن يتحرك الجسم عن نفسه من غير خروج عن مكانه، كاتفلك وسلاة المعزل. أحيب أولاً: بأن المعروف هي الحركة المستقيمة، وثانياً: بأن لا يعرف بالحركة الوضعية، بل بقول لا بد فيما يرغم وضعية من الخروج عن المكان وإن قل ولم يحس، والحق عندي في الجواب أحد وجهين: أحدهما: أن يتم أنه سكون في اصطلاحنا، ثانيهما: أن الجسم عندما مركب من خواهر الفردة بينها مفاصل، فكل جزء في المتحرك بالوضع خارج عن مكانه، وليس الجسم متصلاً واحداً حتى يقال: الجسم لم يخرج عن مكان. [السراس: ٩٢]

**فمتحرك** هذا عند المتكلمين، وأما عند الحكماء فالحركة الأينية: انتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر. والسكون: عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركاً، فلا يكون السكون على هذا حادثاً، كما لا يكون قديماً؛ لأن القدم والحدوث من أوصاف الوجود عندهم أيضاً. (بحر آبادي)

**وهذا معنى قولهم** يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب إليه البعض، من أن الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين، أن ما حدث في مكان واستقر فيه آيين، وانتقل منه في الآن الثالث إلى مكان آخر، لزم أن يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون، فإن هذا الكون مع الكون الأول يكون سكوناً، ومع الكون الثالث يكون حركة، فلا غبار الحركة عن السكون بالذات، بمعنى أنه يكون الساكن بالذات في آن سكونه، أعني الآن الثاني شارعاً في الحركة، وذلك مما لا يقول به أحد، والجواب: أن التعريف مبني على المسامحة، يعني أرادوا بقولهم حركة كونان في آئين في مكانين: أنها الكون في المكان الثاني بعد الكون في المكان الأول، وأرادوا بقولهم السكون كونان في آئين في مكان واحد: أنه الكون الثاني في المكان الأول بعد الكون الأول، فتسامحوا في جعل الكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة، والسكون جزءاً منهما، [عبد الحكيم عني الخياي: ٥٩]

**فإن قيل:** يجوز أن لا يكون مسبوقاً بكون آخر أصلاً، كما في آن الحدوث فلا يكون متحركاً، كما لا يكون ساكناً؟ قلنا: هذا المنع لا يضرنا؛ لما فيه من تسليم المدعى، على أن الكلام في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان، وتجددت عليها الأعصار والأزمان، وأما حدوثهما: فلأنهما من الأعراض وهي غير باقية؛ ولأن ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير، والأزلية تنافياها؛ ولأن كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار، وكل سكون فهو جائر الزوال؛ .....

**فإن قيل:** حاصل هذا السؤال: أنه يقال سلمنا أن الجسم والحوهر لا يخلو عن الكون في الحيز، ولكن لا نسلم أن ذلك الكون محصر في الكوئين المذكورين، وهما الكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه، والكون المسبوق بكون في حيز آخر؛ لجواز أن لا يكون الكون مسبوقاً أصلاً، لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر، ولا يكون الجسم أو الحوهر متحركاً ولا ساكناً، ولا يكون قولكم: فلأن الأعيان لا يخلو عن الحركة والسكون، صادقا، فلا يتم المقدمة الصعري، ولا يتم الدليل المذكور على حدوث الأعيان. كذا في بعض الحواشي.

**وتجددت عليها الأعصار:** كالأفلاك والعناصر، لا في الأجسام التي يسلم احصم حدوثها، واعلم أن المتكلمين احتصموا في كون الحادث وقت حدوثه، فذهب أبو هذيل العلاف المعتزلي إلى أنه لا متحرك ولا ساكن، وقال أبو هاشم المعتزلي: ساكن؛ لأن الكون الثاني في ذلك الحيز سكون، والكون الأول مماثل له فهو سكون أيضاً، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، وعلى كل من القولين يبطل تعريف الحركة والسكون، ولم يتعرض الشارح لحل هذا الإشكال؛ لأنه غير محل بمقصوده. [النبراس: ٩٢، ٩٣]

**من الأعراض:** هذا في الحركة مسلم، أما السكون: فعند الحكماء وبعض المتكلمين عدم الملكة، وعند بعض مشايخنا عرض؛ لأنه أمر محسوس، فلا بد أن يكون موجوداً. قوله وهي غير باقية: كما ذهب إليه الأشاعرة، من أن العرض لا يبقى زمانين، بل ينعدم ويتجدد مثله في كل آن، ودليلهم عليه ضعيف، كما يذكره الشارح في تزيهات الواجب سبحانه تعالى. [النبراس: ٩٣] **ولأن كل حركة:** هذا دليل آخر على حدوث الحركة. **وكل سكون:** دليل آخر على حدوث السكون. **فهو جائر الزوال:** قلت: جواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال؛ لجواز أن لا يخرج من القوة إلى الفعل، فحينئذ يجوز أن يوجد سكون قديم مستمر إلى الأبد، مع كونه جائر الزوال في نفسه، فلا يزوم حدوثه، قلت: جواره يستلزم سبق العدم؛ لأن القدم يناي العدم مطلقاً، وبه يتم المقصود، وفيه تأمل. [الخياطي: ٦٠، ٥٩]



لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة، وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يتمتع قدمه، وأما المقدمة الثانية: فلأن ما لا يخلو عن الحادث، لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل وهو محال، وههنا أبحاث: الأول: أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام، وأنه يتمتع وجود ممكن يقوم بذاته، ولا يكون متحيزاً أصلاً، كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة، والجواب: أن المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات، وهو الأعيان المتحيزة والأعراض؛ لأن أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بين .....

**بالضرورة** قيل: أراد اليقين لا الداهية، واستدل بعضهم أن الأحسام متماثلة يصح على بعضها ما يصح على بعض، وحركة البعض معلومة وكذا الباقي، والأحسن: الاستدلال باعتراف الخصم، فإن الجسم عند الفلاسفة فلكي أو عنصري، والأول واجب الحركة، والثاني حائر الحركة عندهم. [البراس: ٩٣] وههنا أي في الدليل على حدوث العالم.

**الأول** الحاصل أن الدليل لا يدل على حدوث المجردات، فلا بد من الدليل على امتناع وجودها، وقد استدل المتكلمون على امتناع المجردات بوجوه، لكنها ضعيفة، أحدها: لو وجد المجرد لكان مشاركا لنواجب في وصف التجرد، و متميزاً عنه بغيره فيلزم تركيبه، وأجيب بأن التجرد وصف سمي، وهو أنه ليس جسم ولا حالاً في جسم ولا في مكان ولا في جهة، فهو عن إيجاب التركيب مراحلي؛ لأن الاشتراك في غير الداتي لا يوجب التركيب ولو كان وصفاً ثوتياً كالوجود، فالسمي أولى كفي ما عدا الشئيين عنهما، ثابتهما: أن التجرد أحص أوصاف الواجب، فإن من سأل عن الواجب لا يجاب إلا به، فيلزم أن يكون غير الواجب مشاركا له في الحقيقة، فيرم قدم الحادث أو حدوث القديم، وأجيب: بأنها لا سلم أنه أحص صفاته، بل أحصها الوجوب الداتي، أو كونه حالفاً لكل ما سواه، أو القدم بالذات، ثالثها: أن ما لا دليل على وجوده فيجب نفيه، وإلا لجاز أن يكون عدنا جبال شاهقة لا نراها، وإنه غبط بالصريح، ونجاء بأن الدليل مرسوم للمدلول، وانتفاء المبروه لا يستلزم انتفاء اللارم؛ لحوار كونه أعم؛ لأن عدم الدليل في نفس الأمر مموغ، وعدمه عندك لا يعيد؛ لحوار أن يكون موجوداً في نفس الأمر. [الخيالي بتغيير: ٦٠]

## في المطولات، الثاني: أن ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الأعراض؛.....

**المطولات.** اعلم أن المجردات عندهم ثلاثة أقسام: الأول: العقول، والعقل جوهر مستغن في أفعاله عن الآلات الجسمانية، متوسط بين الواجب ومصنوعاته في إفاضة الوجود، واستدلوا عليه بوجوه: أشهرها: أن الصادر الأول عن الواجب ليس بحسم؛ لأن الجسم مركب، ولا يصدر عن الواحد الحقيقي إلا الواحد، ولا عرضاً؛ لأنه لا يقوم بلا محل، فالصادر جوهر مسمى بالعقل الأول، وهو وإن كان من حيث ذاته واحداً لا يصدر عنه إلا الواحد، لكن فيه ثلاث جهات: وجوده في نفسه، ووجوبه بالواجب، وإمكانه الداعي، فيصدر عنه ثلاثة أشياء: العقل الثاني، والعلك الأعظم، والنفس المدبرة لهذا الفلك، ثم يصدر عن العقل الثاني بالجهات الثلاث: العقل الثالث، وفلك الثوابت، والنفس المدبرة له، وهكذا إلى العقل العاشر المدير لعالم العاصر، وما يترك منها على حسب استعداد المواد، وهذا العقل يسمونه حيرين، ولهم في كمية الصدور وعدد جهات العقول أقوال أخر ليس هذا محل بسطها، واعترض عليه أولاً: بأنه لا يسلم أنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد، وثانياً: بعد التسليم بأن الواجب مختار، فيصدر عنه الكثير بحسب كثرة تعلقات إرادته، وثالثاً: بأن جهات العقل الثاني غير وافية؛ لما في الفلك الثابت من كرات الثوابت الغير المحصورة.

القسم الثاني: النفوس الباطنة أي الأرواح الإنسانية، واستدلوا على تحردها بوجوه كثيرة: أحدها: أنها تعقل المجرد كالمفهوم الكلي، وكل ما هو يعقل المجرد فهو مجرد؛ لأن الصورة المجردة لو انتقشت في غير مجرد، صارت في مكان فليست مجردة، ثانيها: أنها تعقل السيط كالوحدة والقطعة، وكل ما يعقل السيط فهو مجرد، وإلا انقسمت صورة السيط؛ لأن الجوهر غير المجرد منقسم، وأجيب عن الوجهين: بأن لا يسلم أن العلم بارتسام الصورة، ولو سلم فيجوز أن يكون الارتسام في بعض الحواس الجسمانية، وهي الآلات حاضرة عند النفس، وانقسام المحل لا يوجب انقسام الحال، كالقطعة الحالة في الخط، ثالثها: أن القوة العاقبة لو كانت في جسم لرم صفعها بالهرم، كسائر القوى البدنية، واللام باطل؛ لأن بعض الشيوخ أصح عقلاً من الشباب، أجيب: بأنه لكثرة التجارب لا لحدود القوة، وعلى أصول الأشاعرة هذا لقدرة المختار، القسم الثالث: النفوس العلوية المحركة للفلك، وهي ها كالأرواح لنا، وبيان تحردها يتوقف على مقدمة: وهي أن حركة الفلك إرادية؛ وذلك لأن الحركة منحصرة في الطبيعية والقسرية والإرادية؛ لأن المحرك إن كان خارجاً عن المتحرك فقسرية كالحجر المرمي، وإن كان داخلًا فمع القصد إرادية كالمنشي، وبدونه طبيعية كهبوط الحجر وصعود النار، فليس حركة الفلك طبيعية؛ لأن الطبيعية ترك حالة وطلب حالة، والفلك لا يترك وصفاً إلا وهو عائد إليه بعد دورة، وليست قسرية؛ لأن القسرية إنما هي على خلاف الطبيعة، فحيث لا طبع لا قسر فهي إرادية، واستدلوا على تحردها، بأن حركة الفلك على وتيرة واحدة، والحركة الإرادية المتشابهة لا تصدر إلا عن =

إذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه، ولا حدوث أصداده، كالأعراض القائمة  
 بالسموات من الأضواء والأشكال والامتدادات، والجواب: أن هذا غير محل **بالغرض**؛  
 وهي كروية هي الطول والعرض والعمق عدم إدراك حدوث بعضها  
 لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض، ضرورة أنها لا تقوم إلا بها، **الثالث**:  
 أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة، حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود  
 الحوادث فيها، بل هو عبارة عن عدم الأولية، أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة  
 غير متناهية في جانب الماضي، ومعنى أزلية الحركات الحادثة: أنه ما من حركة إلا  
 وقبلها حركة أخرى لا إلى بداية،.....

= تصور كني، والتصور الكني لا يوجد إلا في مجرد، أما الأول: فالمشاهدة والرصد، وأما الثاني: فلأن  
 التحيلات الحركية لا تبقى على نظام مضبوط دائماً، كما تحده من نفسها، أما الثالث: فلأن الصورة الخاصة في  
 الجسماني معروضة لتهديدية، فلا تكون كنية، واعتراض على هذا الدليل بوجوده: أما أولاً: فإنها صعبة، وانطوب  
 نفس الحركة، وأما ثانياً: فهي قسرية، ولا يلزم أن يكون كل حركة قسرية على خلاف حركة طعنة، ففعل طبع  
 الفلك السكون، ويحركه المختار سبحانه بإرادته، إما ثالثاً: فلا سلم عدم انتظام التحيلات، والقياس على نجس  
 قياس العائب على الشاهد وهو غير صحيح، هذا ملخص الكلام. والله أعلم. [البراس: ٩٤]

**بالغرض** أي تحدث جميع الأعراض؛ لأن حدوث الأعيان يستدعي: يريد أن يبرهان الحركة والسكون دن على  
 حدوث الأعيان كلها، وحدث الأعيان يستلزم حدوث بقية الأعراض القائمة بها، وقد يورد أنهم استدلوا  
 بحدوث الأعراض على حدوث الأعيان، ثم استدلتهم بحدوث الأعيان على حدوث الأعراض، وهذا دور،  
 والجواب ظاهر؛ لأن الأعراض بعضها دأ على حدوث الأعيان، كالحركة والسكون وبعضها مدلول، كما  
 سواهما من الأعراض فلا دور. [البراس: ٩٥]

**الثالث**: ورد على قوله ما لا يخفى عن حوادث، لو ثبت في الأزل لم ثبوت الحوادث في الأزل وهو محال. [البراس: ٩٥]  
**بل هو عبارة**: قيل: إشارة إلى تعريفي الأزل على تسامح في العبارة، أحدهما: زمان لا أول له، ثانيهما: زمان غير متناه  
 في جانب الماضي، والحاصل واحد، والظاهر عندي أنه تعريف للأزلية على تسامح في إعادة الصمير، وبما وصف الأرمية  
 بالمقدرة؛ لأن الزمان أمر واحد مستمر، وانقسامه إلى الأرمية أمر فرضي. ومعنى أزلية الحركات الحادثة: أي معنى قوهم  
 حركة الأفلاك قديمة، مع أن كل فرد من أفراد الحركة حادث أنه ما من حركة إلخ [البراس: ٩٥]

وهذا هو مذهب الفلاسفة، وهم يسلمون أنه لا شيء من جزئيات الحركة بقدم، وإنما الكلام في الحركة المطلقة، والجواب أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي، فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات، الرابع: أنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام؛ لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، والجواب: أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، وتنفذ فيه أبعاده.

**مذهب الفلاسفة** وليس مذهبهم أن الأرض وقت معين يوجد فيه الحركة الحادثة [البراس: ٩٥] **إنما الكلام**. وهي قديمة عندهم، حاصل السؤال لا يسم أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، كيف يجوز ذلك والحال أن الحركة المطلقة لا تخلو عن الحركات الجزئية، مع أن الحركة المظنة ليست حادثة. [رمضان: ٨٧، ٨٨] **والجواب أنه** تلخيص الجواب: أن الحركة المطلقة لو كانت قديمة أي موجودة في الأزل، لزم أن يكون شيء من جزئياته أزلياً؛ إذ لا تحقق للكلية إلا في ضمن جزئيات، لكن اللزم باطل بالاتفاق، وقد يحاب بأنه لا وجود للمطلق في الخارج لا بنفسه ولا في ضمن الجزئي، فلا يلزم قدمه؛ لأنه صفة الموجود. [رمضان: ٨٨]

**الرابع** كأنه إشارة إلى رد قوله: فلأن الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز، وحاصله: أن يقال: إن قولكم: فلأن الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز، إما قضية مهمة فلا يتم مطبوعكم الذي هو جميع الأجسام والجواهر؛ لأن القضية المهمة في قوة الحرية فيلزم حدوث بعض الأجسام والجواهر الذي هو غير المطلوب، وإما قضية كلية فيلزم عدم تناهي الأجسام؛ لأن الحيز عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، ولو كان لكل جسم حيز لزم عدم تناهي الأجسام، ويلزم منه أن يكون فيما وراء فلك الأفلاك شيء حاو مماس لفلك الأفلاك، وليس كذلك بل فيما وراءه عدم محصر. واللام باطل؛ لأن الأبعاد كلها متناهية، كما ثبت في موضعه بالبرهان القطعي والبرهان السلمي، وغير ذلك من البراهين الدالة على تناهي الأبعاد، وكذا الملزوم فلا يلزم حدوث جميع الأجسام الذي هو مرادكم. [رمضان: ٨٨]

**الفراع المتوهم** قيده بالمتوهم؛ لأن الفراغ الموجود مذهب غيرهم؛ أو لأن المكان مشغول بالمتمكن غير حاله حقيقة، وفراغه عه إنما هو مجرد الوهم والفرص، وأعلم أن المذاهب ههنا ثلاثة: أحدها للمشائير: وهو المذكور في السؤال، وعلى هذا لا يجب أن يكون لكل جسم حيز، بل لما له حاو، والثاني لأفلاطون ومن تبعه: وهو البعد مجرد الغير المادي المطلق على بعد الجسم المتمكن الحال فيه، وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز، ولما لم يتعق بالمذهب الثالث عرض في السؤال، ولا مست الحاجة إليه في الجواب لم يتعرض له. [ملاً أحمد: ٨٢]

## [المُحَدِّثُ للعالم هو الله تعالى]

ولما ثبت أن العالم محدث، ومعلوم أن المحدث لا بد له من محدث، ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح، ثبت أن له محدثاً، **وامحدث للعالم هو الله تعالى**. أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً؛ إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم، فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدأً له، .....

**ضرورة امتناع** يعني لما ثبت بالدليل المذكور أن العالم حادث كان مسوقاً بالعدم، وإذا سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته، ويستوي في إمكان وجوده وعدمه، فلا بد من محض يرجح أحد الجانبين على الآخر. [رمضان أفندي: ٨٨] أي الذات الواجب **فسر اسم الله سبحانه بالواجب؛ لأن كون الحق سبحانه مبدعاً للمحدثات كنهه، ومبدأً** لسلسلة الممكنات بأجمعها، وموصوفاً بالوحدة، والقدم، ومنزهاً عن الحسمية والعرضية إلى سائر ما يذكره المصنف. من التبريها، إنما هو من حيث كونه واجب الوجود، ومن مصححات هذا التفسير أن الجلالة الشريفة موضوعة للذات المقدسة، والوجوب أخص صفاتها. [البراس: ٩٧، ٩٦]

من داته أي داته عنة تامة لوجوده، وهذا مبني على مذهب المتكلمين من أن وجود الواجب زائد على داته؛ لأننا نتعلل داته ثم ثبت وجوده بالبرهان. وقال الحكماء والصوفية: وجوده عين داته؛ لأن هذا أكمل أنحاء الوجود. [البراس: ٩٧] **ولا يحتاج إلى الخ** إذ المحتاج هو الممكن، وإذا وجد كان وجوده من غيره لا من داته لما عرفته أنفاً، فامحدث للعالم هو الله الواجب الوجود؛ لأنه من نت وجوده لا يخلو إما أن يكون واجب الوجود أو جائز، ولا جائز أن يكون جائز الوجود. (عرس)

**لكان من جملة العالم** أورد عليه أن الصفات الإلهية حائرة الوجود عند المتكلمين، لأنها زائدة على ذات الواجب، مع انحصار الوجوب في الواحد، فيلزم أن يكون الصفات من العالم. أحيب أولاً: بأن الكلام في الحائر المعيار للواجب أي انتمك عنه، وثانياً: بأن الصفات واحدة؛ لأن كل ممكن حادث. وفيه: أنه سيأتي إثبات أنها ممكنة بداهة، وأنه لا يجب كون كل ممكن مسوقاً بالعدم. [البراس: ٩٧] **فلم يصلح محدثاً** وإلا لزم كون شيء علة لنفسه. **مبدأً** بالنظم في استعمال المتكلمين، وبالفتح في لسان انفلاسفة. [البراس: ٩٧]

مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدأ له، وقريب من هذا ما يقال: إن مبدأ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجبا؛ إذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات، فلم يكن مبدأ لها، وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل وليس كذلك، بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل، وهو أنه لو ترتب سلسلة الممكنات لا إلى نهاية لاحتاجت إلى علة، وهي لا يجوز أن يكون نفسها ولا بعضها؛ لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله....

ما يصلح علما أي دليلا دالا على وجود المبدأ، ولو كان من حملته لكان دليلا على نفسه، والشيء لا يدل على نفسه. (نحر آبادي) مدأ له بأن يترتب سلسلتها في الإحداث حتى ينتهي إليه. (عرس) وقريب من هذا أي من قولنا، إذ لو كان حائز الوجود لكان من حملة العالم، والمراد أن حاصل الدليلين واحد، إلا أن الأول بطريق الحدوث، والثاني بطريق الإمكان. [النبراس: ٩٧] قد يتوهم قيل المتوهم: صاحب 'المواقف'.

إلى إبطال التسلسل هو وجود أشياء مترتبة غير متناهية، يكون كل سابق منها علة لللاحق، والبراهين المشهورة على إثبات الواجب موقوفة على بطلان التسلسل، وإلا لخاص وجود الممكن من ممكن ثان، وهذا الممكن من ممكن ثالث، وهكذا بلا نهاية، ثم لما كانت البراهين المطلة لتسلسل موقوفة على مقالات طويلة، أراد بعض المحققين اختصار المقال، واستخرج براهين غير موقوفة على بطلان التسلسل على رعمه، فمنها: ما أخرج صاحب 'المواقف' هو أنه لو انحصر الموجود في الممكن لم يوجد شيء أصلا؛ لأن الممكن لا يستقل بوجوده؛ وإد لا وجود فلا إيجاد، وارتضى السيد السند هذا البرهان. [النبراس بتغيير: ٩٧، ٩٨]

بل هو إشارة. فيه بحث؛ لأن الإشارة إلى دليل بطلانه ليس افتقارا له، وإنما ثبت الافتقار إن لو أحد بطلانه مقدمة للدليل على وجود الصانع، وليس كذلك. [رمضان أفندي: ٨٩] لاحتاجت إلى علة أي لاحتاجت السلسلة مجموعها إلى علة أي موجد؛ لأن مجموع السلسلة ممكن، فيجوز وجوده وعدمه، وإنما كان ممكنا؛ لأنه مركب من الأحاد، والمركب محتاج في وجوده إلى الأجزاء، وهذا الاحتياج ينافي الوجود. [النبراس: ٩٨]

لاستحالة كون الشيء أي لو كان علة بمجموع السلسلة هي مجموع السلسلة، لزم أن يكون الشيء علة لنفسه، وهذا محال؛ لاستمراره تقدم الشيء على نفسه، وهو بديهي الاستحالة، ولو كان بعض السلسلة علة بمجموع السلسلة، لزم أن يكون الشيء علة لنفسه ولعلله، أما الأول: فلأن هذا البعض داخل في المجموع، فإذا كان علة-



بل خارجاً عنها فيكون واجباً فتقطع السلسلة، ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق، وهو أن نفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملة، ومما قبله **بواحد مثلاً** إلى غير النهاية جملة أخرى، ثم نطبق الجملتين، بأن نجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني، وهلم جرأً، فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية، كان الناقص كالزائد وهو محال، وإن لم يكن فقد وجد في الأولى ما لا يوجد بإزائه شيء في الثانية، فتقطع الثانية وتناهي، ويلزم منه تناهي الأولى؛ لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة، وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود .....

= لمجموع كان علة لنفسه أيضاً، وأما الثاني: فلأن المعص علة لما سواه من السلسلة، ففرض أن الألف علة لساء والجيم والداد، وهلم جرأً، ثم نقول: الألف أيضاً ممكن لا بد منه من علة، فيجب أن يكون علة بعض ما عداه من السلسلة، وهو الباء مثلاً فيزوم أن يكون الباء علة للألف الذي هو علة الباء. [النبراس: ٩٨]

**فيكون واجباً** إذ المفهوم منحصر بين الممكن والممتنع والواجب، وقد وصل الأول، ولا يصحح الثاني موجداً، فتعين الثالث. [النبراس: ٩٨] **الأخير** أي الذي ليس علة لشيء، وقد انتهت عليه السلسلة في جاب المصوط. [النبراس: ٩٨]

**جملة** جملة مشتملة على مجموع المعنويات والعلل. [النبراس: ٩٨] **بواحد مثلاً** تقرير الدليل: أن الحوادث لو كانت غير متناهية، وأحدنا جملتين من نكت الحوادث الغير انتهازية، إحداها من مبدأ معين، وثانيهما من مبدأ آخر قبل هذا الأول بمرتبة واحدة. [رمضان أفندي: ٩٠]

**وهو محال**. لأن الكل أعظم من الجزء بالدهاءة، ويشكك فيه بأن وقوع كل جزء من إحداها بإزاء جزء من الأخرى، لا يلزم أن يكون لمساواة الجملتين، بل يخور أن يكون لعدم تناهيهما، ودفع بأننا نعلم بالضرورة أن كل جملتين، إما متساويتان أو متفاوتتان، وإن الناقصة تنقطع قبل الزائدة. [النبراس: ٩٩] **وهذا التطبيق**: إشارة إلى جواب ما يقال: وهو أن دليلكم هذا ليس بصحيح بجميع مقدماته؛ لأن هذا الدليل جار من مراتب الأعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته، مع أن المطلوب الذي هو التناهي غير ثابت؛ لأن كل واحد من مراتب الأعداد والمعلومات والمقدورات غير متناه، فلا يتم هذا الدليل؟ فأجاب عنه الشارح **رحمته** بقوله: وهذا التطبيق، خاصه: =

دون ما هو وهمي محض، فإنه ينقطع بانقطاع الوهم، فلا يرد النقص بمراتب العدد بأن تطبق جملتان إحداهما من الواحد لا إلى نهاية، والثانية من الاثنين لا إلى نهاية، ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإن الأولى أكثر من الثانية، مع لا تناهيهما؛ وذلك لأن معنى لا تنهى الأعداد والمعلومات والمقدورات: أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر، لا بمعنى: أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود، فإنه محال، الواحد يعني أن صانع العالم واحد، ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود، إلا على ذات واحدة.

= أن يقال: إن مراتب الأعداد الغير المنتهية والمعلومات والمقدورات الغير المتناهيتين أمور وهمية، ليس لها جملتان في نفس الأمر يكون إحداهما مطبقة للأخرى، فصار أن احتملتين المفروضتين في الأعداد والمعلومات والمقدورات مقطعتان في ذلك التطبيق، بانقطاع الوهم عن التطبيق المذكور بعجزه، وليس يلزم من انقطاعهما في الوهم انقطاع ما لا يتناهى في نفس الأمر، حتى يكون محالاً؛ إذ ليس تلك الحمتان في نفس الأمر، فلا يتصور أن يكون انقطاعهما في نفس الأمر. [رمضان أفندي: ٩١]

**فلا يرد النقص:** وإنما لا يرد النقص؛ لأن مراتب الأعداد وهمية، وأورد عليه: أن العدد من الموجودات الخارجية عند الحكماء؛ لأنه كم عندكم، والكم عرض، أجيب: بأن هذا الجواب على مذهب المتكلمين القائمين بأنه وهمي، على أن المحققين من الحكماء يوافقونهم في وهميته، كما ذكره جلال الدواني. [النيراس: ٩٩، ١٠٠]

**فإن الأولى:** أي المعلومات أكثر من المقدورات؛ لأن ذات الحق سبحانه معلومة له غير مقدورة له، والمحالات معلومة غير مقدورة؛ لأن المقدورية يقتضي صحة الوجود ومسبوقيته بالعدم، وليس كذلك فيما ذكر، وإلا لم يثبت الوحدة والأمر ليس كذلك. [النيراس: ١٠٠] و[رمضان: ٩٢] **وذلك** أي عدم ورود النقص المذكور.

**لأن معنى لا تنهى:** أي عدم تناهيهما إما هو بحسب التصور، لا بحسب الوجود الخارجي. [رمضان أفندي: ٩٢]

**فإنه محال** سواء كان الوجود خارجياً أو وهمياً، وبالجملية الموجود من العدد والمقدورات والمعلومات متناه، والموهوم لا يجري فيه التطبيق. [النيراس: ١٠٠]

**ذات واحدة:** يعني أن صانع كل شيء ابتداء هو الله تعالى واحد عند أهل السنة والجماعة، خلافاً للثنوية فإنهم قائلون بأنه اثنان: الأول: خالق الخير، والثاني: خالق الشر، فخالق الخير يزدان، وخالق الشر أهزأ منه، وهو عبارة عن إبليس وهو الشيطان، وقيل: الأول النور والثاني الظلمة قديمتان، وحدوث العالم من امتزاجهما.

## [برهان التمانع]

والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، وتقديره: أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمناع، بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه؛ لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما في نفسه؛ إذ لا تضاد بين إرادتين بل بين المرادين، وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان، أو لا فيلزم عجز أحدهما وهو أمانة الحدوث والإمكان، .....

= واستدلوا عليه بأن الفاعل الواحد يجمع أن يكون حيرا وشرا بالدات؛ لأن داته إن اقتضى الخير يسعى أن لا يكون شرا وإن اقتضى الشر يبغى أن لا يكون حيرا؛ ولأن الخير إن قدر على دفع شر الشرير وم يفعل، لم يكن حيرا؛ لأن الرضاء بالشر شر، وإن لم يقدر عجز واستعجز عن درجة الألوهية، ويمكن أن يحاب عنه بأن يقال: لا نسبم أن الفاعل الواحد إذا فعل حيرا وشرا يلزم أن يكون حيرا وشرا بالدات؛ ولأن الشر بالنسبة إلينا، وأما بالنسبة إلى الله تعالى كنه حير ومصدحة، فلا يرد شهنتهم. [رمضان أفندي: ٩٢]

وتقرر أنه أي تقرير برهان التمانع المشار إليه بالاية الكريمة: أنه لو أمكن إلهان أي صانعان قادران بالقدر التامة، فلا يتوجه ما ينوهم من أن المدعى إثبات وحدة الواحد، والدليل لا يفيد إلا وحدة الصانع، نعم أن بعض مقدمات الدليل مطوية، تقريره: أنه لو لم يكن واحد، لزم أن يكون متعددا، وأقل مرسة التعدد إثبات فيرد أن يكون الفرد الممكن هذا المفهوم اثنين، وهو باطل؛ لأنه لو أمكن بينهما تمناع إلخ. (قرة كمال)

من إرادتين أي إرادة الحركة والسكون؛ لتعدد محلهما وهما المریدان، نعم متعلقهما وهو ريد واحد، لكنه ليس محل الإرادتين بل المرادين، حتى امتنع اجتماعهما فيه، بخلاف إرادتي الواحد للصددين، فإنهما متصادمان لاحاد المحل، بل بين المرادين أي بل التضاد بين المرادين، اعلم أن "ن" موضوع لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله، فهي كل موضع يمكن الإعراض عن الأول يشت الثاني فقط، وفي كل موضع لا يمكن الإعراض عن الأول يشت الأول والثاني، وبل هها للأمر الأول. [رمضان أفندي: ٩٣] أمانة الحدوث: أي دليله وإلا فالأمانة لا تفيد اليقين، فلا يصلح أحده مقدمة برهان التمانع، وأيضا تحذف المراد يفيد العجز قطعاً لا ظناً، فقوله من شائبة الاحتياج مع أن الاحتياج قطعي، ليس في محله. [رمضان أفندي: ٩٣]

لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا، هذا تفصيل ما يقال: إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر، وبما ذكرنا يندفع ما يقال: إنه يجوز أن يتفقا من غير تمناع، أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال، أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين، كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معا، واعلم أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ حجة إقناعية، .....  
(الأنبياء: ٢٢)

إنه يجوز أن يتفقا دفع هذا المنع بقول الشارح لأمكن بيهما تمناع؛ لأن حوار الاتفاق لا يباي إمكان التمانع، وإمكان التمانع كاف في إثبات المطلوب. أو يكون الممانعة إلج: تقرير ورود المنع على طاهر قول هذا القائل. أن يقال لا نسلم أن تعدد الآلهة يستلزم المخالفة والممانعة؛ لحوار أن يكون المخالفة غير ممكنة على تقدير التعدد، لاستلزامها المحال، أعني اجتماع القيض يدفع هذا المنع قول الشارح؛ لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن. أورد أن إمكان كلا منهما بحسب القدرة لا يباي امتناعه بحسب الحكمة، فكل واحد منهما إذا علم المصلحة في أحد الضدين امتنع منه إرادة الآخر للحكمة، حواه: أن رعاية الأصلح لا تحب على الواجب تعالى، كما بين في موضعه. [رمضان أفندي: ٩٤] أو أن يمنع اندفاع هذا المنع أنه لا تضاد بين إرادتين، فكيف يمتنع اجتماع الإرادتين، بل التضاد إنما هو بين المرادين. [رمضان أفندي: ٩٤]

حجج إقناعية: أي ظنية، يريد أن الدليل الذي يميده لفظ هذه الآية ضئي، أما البرهان الذي يستبسط بانتقال الدهن من ظاهرها إلى باطنها فقطعي، وإنما يسمى الدليل الظني إقناعيا؛ لأنه يقنع به من لا يتحمل كلفة البرهان، وقال بعض المحشين: كونه إقناعيا إنما هو مع قطع النظر عن كونه خير الرسول المتواتر، وإلا فحجة قطعية، قلت: وهو مبي على أنه يصح الاستدلال على التوحيد بالصصوص، وقال بعضهم: لا يصح؛ لأنه دور، ولكن مختار الشارح أن صحة الصصوص لا يتوقف على التوحيد، كما سيحي، إن شاء الله تعالى. والملازمة: أي كون الفساد لازما للتعدد. عادية: أي مسبوقة إلى العادة، والعادة قد تطلق على فعل يتكرر صدوره عن فاعله مرات محصورة، وقد تطلق على تكرير هذا الفعل، على ما هو اللائق بالخطايات أي بالأدلة التي يقصد بها تسليم السامعين للمدعى على حسب الظن الغالب، والخطابة - بالفتح - قياس مركب من مقدمات مسلمة في بادئ الرأي، عند العامة من غير أن يكون مبرهنة، وسمي خطابة لاستعمال الخطباء أي الواعظين إياه. فإن العادة حارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم: =



لأننا نقول: إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع، وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع، على أنه يرد منع الملازمة إن أريد عدم التكون بالفعل،.....  
أي في الآفة

**وهو لا يستلزم.** حاصل الجواب مع الملازمة، والضمير راجع إلى إمكان التمانع، والمعنى: أن إمكان التمانع المحال يستلزم عدم التعدد الموجب للمحال؛ لأن استحالة اللزام دليل على استحالة المزموم، ولا يستلزم عدم المصوغات؛ لحوار أن يخلقها أحدهما من غير وقوع التمانع؛ لأن إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه، ويحور أن يكون الضمير راجعا إلى عدم تعدد الصانع، والمعنى: أن عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصوغ، بل المستلزم له أن لا يكون شيء منهما صانعاً. فإن أراد السائل بقوله فلم يكن أحدهما صانعاً: السلب الكلي لم يصح تفريعه على إمكان التمانع، أو السلب الجزئي لم يصح تفريع قوله فلم يوجد مصنوع أصلاً، عليه. [البراس: ١٠٤]

**على أنه يرد.** الحاصل: أنك إن أردت لو كان الله لم يوجد المصوغات، فلا سلم الملازمة حوار الاتفاق، وإن أردت لو كان الله لأمكن أن لا يوجد المصوغات، فلا سلم أن هذا الإمكان متف، فإن عدم وجودها ممكن بل واقع عند الحشر، إن قلت. في الكلام تكراره؛ لأن الجواب الأول هو الشق الأول من العلوة، وحاصلها: مع الملازمة، أحيب: بأن اجواب الأول مبي على أن الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونها بالفعل، والعلوة لإبطال الشقوق المحملة كلها، واعلم أن الشارح قد اجتهد في كون الآية حجة إقناعية، اتساعاً لأي بصر الفارابي الحكيم، ولعل قلب المؤمن يتمي كونه حجة قطعية، وإن لم يكن الإقناع إحصافاً بالآية أي جعلها ناقصاً فاحشاً، واعلم أن العلامة الحلياني أعاد وجهين في قطعية الآية: أحدهما: أن المعنى لو كان المؤثر في وجود السماء والأرض وغيرهما إلهان، لم يوجد هذا العالم المحسوس كله أو بعضه؛ إذ تأثيرهما إما على سبيل الاستقلال، وإما على سبيل الاجتماع، بأن يكون المؤثر مجموع القدرتين وأما على سبيل التوزيع بأن يكون المؤثر في البعض أحدهما، وفي بعضه ثانيهما، والكل محال. أما الأول: فلتوارد علتين المستقلتين على معلول واحد، وأما الأخيران: فلاستلزامهما إمكان التمانع المستحيل، وإذا استحال التمانع لم يكن أحدهما صانعاً، فيبرم انعدام العالم كله على تقدير الاجتماع لانعدام أجزاء العنة، وبعضه على تقدير التوزيع لانعدام العنة، ثانيهما: لو أمكن تعدد الواجب الذي من شأنه التأثير والإيجاد لم يكن العالم ممكناً، فضلاً عن أن يكون موجوداً؛ لأن وجوده فرع إمكانيه لكونه حادثاً، وإلا: أي وإن كان العالم ممكناً حين تعدد الواجب لأمكن التمانع بينهما، ضرورة كون كل منهما قادراً تاماً، وتحقق مصحح مقدورتيهما أعني إمكان المصوغ، لكن إمكان التمانع محال لاستلزامه المحال على ما مر، فلا يكون العالم ممكناً؛ لأن إمكان التمانع لازم بمجموع الأمرين، أعني التعدد وإمكان شيء من الأشياء، فإذا كان التعدد مفروضاً يلزم أن لا يكون شيء من الأشياء ممكناً، حتى لا يلزم إمكان التمانع الذي هو محال. [البراس: ١٠٤، ١٠٥]



ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان، فإن قيل: مقتضى كلمة "لو" انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول، فلا يفيد إلا الدلالة على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد، قلنا: نعم هذا بحسب أصل اللغة، لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان، كما في قولنا: لو كان العالم قديماً لكان غير متغير، والآية من هذا القبيل، وقد يشتهه على بعض الأذهان أحد الاستعماليين بآحر، فيقع الخط. **نعم** هذا تصريح بما علم التزاماً؛ إذ الواجب لا يكون إلا قديماً، أي لا ابتداءً لوجوده؛ إذ لو كان حادثاً مسبقاً بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة، تفسير لقوله: قديماً .....

**فإن قيل** حاصل السؤال: أن الآية ليست على ترتيب الحجاج، فلا يصح قولكم هي حجة إقناعية، وذلك بوجهين: أحدهما. أن كلمة "لو" تدل على انتفاء الفساد بسبب انتفاء التعدد، وهذا غير مقصود، بل المقصود أن انتفاء الفساد يدل على انتفاء التعدد، ثانيهما: أن "لو" تختص برمان الماضي، والمقصود انتفاء الآخرة في كل زمان. [النيراس: ١٠٥] قلنا **نعم** أي سيما أن المعنى الأصلي للكلمة "لو" هو ما ذكرت، لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء على انتفاء الشرط، فاندفع الاعتراض الأول من غير دلالة على تعيين زمان، فاندفع الاعتراض الثاني. [النيراس: ١٠٥]

**بعض الأذهان** إشارة إلى العلامة ابن الحاجب **رحمه الله** وذلك لأن بعض النحاة ذكروا أن "لو" يدل على انتفاء الجزء لا انتفاء الشرط، فاعتراض عليهم ابن الحاجب، بأن الشرط سبب والجزاء مسبب، وكثيراً ما يكون لمسبب واحد أسباب مختلفة، كالشمس والبار للإضاءة، فانتفاء المسبب لا يستلزم انتفاء المسبب، فالحق أن يكون "لو" لامتناع الشرط لامتناع الجزء؛ لأن انتفاء المسبب يستلزم انتفاء أسبابه أجمع، ألا ترى أن قوله تعالى: **وَلَوْ كُنَّا فَاعِلِينَ** (الأنبياء: ٢٢) استدلال بامتناع الفساد على امتناع التعدد دون العكس؟ حوار أن يقع فسادُه بالإرادة الإلهية من غير تعدد، انتهى كلامه بالمعنى. ووجه الخط أنه: زعم المعنى الانتقائي والاستدلالي واحداً، مع أن كلا منهما معنى مستقل. [النيراس: ١٠٥] **الترجيح** من قوله الله وهذا مبني على ما ذكره الشارح، من تفسير اسم الله في قول المصنف: واتحدث للعالم هو الله تعالى بالذات الواجب. [النيراس: ١٠٥]

**مسوقاً بالعدم**: تفسير للحادث، للتنبيه على أن مصطلح الفلاسفة غير مراد، فإنهم يسمون ما يحتاج في وجوده إلى الغير حادثاً، ولو كان غير مسبوقاً بالعدم كالعالم بزعمهم. [النيراس: ١٠٥]

حتى وقع في كلام بعضهم أن الواجب والقدم مترادفان، لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين، وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق، فإن بعضهم على أن القدم أعم من الواجب، لصدقه على صفات الواجب، بخلاف الواجب فإنه لا يصدق عليها، ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة، وإنما المستحيل تعدد الذوات القديمة، وفي كلام بعض المتأخرين كالإمام حميد الدين الصريري رحمته ومن تبعه تصريح بأن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، واستدلوا على أن كل ما هو قدم فهو واجب لذاته، بأنه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه، فيحتاج في وجوده إلى مخصص فيكون محدثاً؛ .....

**حتى وقع** غاية لقوله: الواجب لا يكون إلا قديماً، أي مع استلزام الوجوب القدم إلى أن زعم بعضهم ترادفهما، والترادف بين المظن: هو اتحاد معناه كما للقيود والجنوس، والتساوي: أن يصدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الآخر، سواء اتحد المفهومان أم لا، فالناطق والضاحك متساويان بلا ترادف. [النراس: ١٠٦]

**بتغاير المفهومين.** فإن الواجب ما يكون وجوده من ذاته، والقدم: ما لا يسبق عليه العدم. [النراس: ١٠٦]

**وإنما الكلام** يريد بيان اختلاف أمثاليين في تساويهما، فمنهـب الجمهور: أن القدم أعم؛ لأن الحق سبحانه واجب قدم، وصفاته قديمة غير واجبة؛ لقيام البراهين على أن الواجب واحد، وذهب الإمام الصريري إلى أنهما متساويان، والصفات أيضاً واجبة، زعموا منه أن كل ما ليس بواجب فهو مسوق بالعدم، ويرد على كل من المذهبين إشكال صعب، كما سيذكره الشارح رحمته. [النراس: ١٠٦]

**ولا استحالة** هذا جواب ما يقال: وهو أنه لو صدق القدم على صفات الواجب لتعدد القدماء. [رمضان أفندي: ٩٧]

**وفي كلام بعض الخ** هذا شروع في منهـب القائلين بتساوي الواجب والقدم. [النراس: ١٠٦] **بأن الواجب** فيكون الواجب والقدم مترادفين. [رمضان أفندي: ٩٧] **جائز العدم** إذ لا واسطة بينهما، أي الأمر الثالث بين القدم والحادث حتى يكون لا قديماً ولا حادثاً؛ لأن التقابل بين القدم والحادث تقابل الإيجاب والسلب؛ لأن القدم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده والحادث هو الموجود الذي يكون لوجوده ابتداء، والأول سلب وهو رفع النسبة الحكمية، والثاني إيجاب وهو إثبات النسبة الحكمية، فلا واسطة بين الإيجاب والسلب، وإلا لزم ارتفاع الأمرين المتضامين أو لزم اجتماعهما، وكل ذلك محال. [رمضان أفندي: ٩٧، ٩٨]

إذ لا نعي بالحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر، ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية، والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى، فأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة، وهذا كلام في غاية الصعوبة؛ فإن القول بتعدد الواجب لذاته منافي للتوحيد، والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث، فإن زعموا أنها قديمة بالزمان، بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، .....

إلا ما يتعلق فيه نعت ظاهر؛ لأن المطلوب هو إثبات حدوث بمعنى المسبوقية بالعدم، ولا يحتمى أن تتعلق الوجود بشيء آخر لا يستلزمه؛ لحوار أن يكون الممكن غير مسوق بالعدم؛ لقد علمت كما قالت الملاسفة في العالم، والحوار: أنه قد ثبت أن الموجد هو المختار سبحانه، وأن معلول المختار مسوق بالعدم؛ لأن إرادة إنجاده مقارنة لعدمه. [النيراس: ١٠٦]

ثم اعترضوا أي هؤلاء المستدلون على أنفسهم. والبقاء معنى المراد بالمعنى ههنا ما لا يقوم بنفسه، وهو أعم من العرض عند المتكلمين. [النيراس: ١٠٦] فيلزم قيام المعنى. وهو محال، كما أن قيام العرض بالعرض محال، والدليل واحد، وهو أن ما لا يقوم بنفسه لا يصلح أن يقوم به غيره. [النيراس: ١٠٦] فاجابوا: حاصل الحوار: أن البقاء ليس أمراً موجوداً عارضاً، حتى يلزم قيام العرض بالعرض، بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود، وذلك ليس بأمر رائد على الوجود. [رمضان أفندي: ٩٨] هذا كلام أي القول بأن الصفات واجبة، كما هو مذهب الصريري، والقول بأنها غير واجبة، كما ذهب القائلون بأن القديم أعم، كلاهما مشكل. [النيراس: ١٠٧]

فإن القول يعني إن قلنا بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، يلزم القول بتعدد الواجب لذاته، وهو منافي للتوحيد، والقول بإمكان الصفات: يعني أن بعض المتكلمين قالوا بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى لا صفاته، فيلزم أن يكون الصفات ممكنة لا واجبة، يناي قولهم: بأن كل ممكن حادث، فيلزم أن يكون الله تعالى محلاً للحوادث؛ فلذا صار صعباً، وهذا هو التحقيق الذي وعده الشارح. [رمضان: ٩٨]

فإن زعموا: هذا جواب عن سؤال مقدر: وهو أن يقال: لم لا يجوز أن يكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالدات؟ فلا يلزم الفساد؛ لأنه لا تساي بين الحدوث الذاتي وبين القدم الزماني. [رمضان أفندي: ٩٨] قديمة بالزمان اعلم أن القديم يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالدات، =

وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي، بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب، فهو قول بما ذهبت إليه الفلاسفة، من انقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتي والزماني، وفيه رفض لكثير من القواعد، وسيأتي لهذا زيادة تحقيق إن شاء الله تعالى.

أي في بحث الصفات

= وبطلق على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقا بالعدم، وهو القدم بالزمان، والقدم بالذات يقابله المحدث باندات، وهو الذي يكون وجوده من غيره، كما أن القدم بالزمان يقابله المحدث بالزمان، وهو الذي يكون وجوده مسبوقا بالعدم. (حاشية النبراس)

**وفيه رفض لكثير** أي القواعد الإسلامية، فإحداها: أن الواجب سبحانه فاعل بالاختيار، والثانية: أن معقول المختار حادث بالزمان، والثالثة: أن الإيجاب أي عدم الاختيار نقص، وإما لزم رفض هذه القواعد؛ لأن الصفات القديمة إن صدرت عن الواجب باختياره لزم رفض الثانية، وبطل الاستدلال على حدوث العالم، بأن الصانع مختار، وإن صدرت بلا اختياره لزم رفض الأولى، وإن قيل يصدر الصفات بالإيجاب والعالم بالاختيار لزم رفض الثالثة. [النبراس: ١٠٧]

**هذا زيادة تحقيق** أي لكون الصفات واجبة أو ممكنة زيادة تحقيق، وهي: أن الصفات ممكنة في نفسها، ومعنى قولهم واجب الوجود هو الله وصفاته: أن صفاته واجبة لذات الله تعالى، والممكن إذا كان واجبا لقدمه فليس قدمه محالا انتهى مختصرا، هذا ما يتعلق بشرح الكتاب، إن شئت أن تسمع خلاصة هذا البحث فاسمع أن مذهب أهل السنة فيه ثلاثة: أحدها: مذهب الصريري، أن الصفات واجبة لذاتها، وهذا سهو للزوم تعدد الواجب، ثانيها: ما عيه جمهور المحققين، وهو أن الصفات ممكنة قديمة صادرة بالإيجاب عن ذات الحق سبحانه، واعتصر عليهم بوجوه: الأول: إنه ينافي قولهم: كل ممكن حادث، وأجيب أولا: بأنه حاص بالصادر بالاختيار وثانيا: بأن معناه حادث بالذات، أما دفعه بأنه قول بما ذهب إليه الفلاسفة، ففيه نظر؛ إذ ليس مخالفتهم واجبة في كل قول، ولو كان حقا، فلا بأس في تقسيم الحدوث والقدم إلى ذاتي وزماني، إذا اعترفنا بحدوث العالم باختيار صانه قدس، الثاني: أن الواجب مختار، فيجب أن يكون معلوله مسبوقا بالعدم، أجيب أولا بتخصيص الاختيار بما سوى الصفات؛ إذ من حملتها القدرة والاختيار، فهو كان وجودهما بالقدرة والاختيار لزم سبق الشيء على نفسه، وأورد عليه: أن الإيجاب نقص عندكم، وأجيب بأنه نقص في غير الصفات؛ لأن الصفات كمالات، وإيجاب الكمال كمال والخلو عه نقص، وأورد عليه أولا: بأن إفاضة الوجود على الممكنات أيضا كمال، وثانيا. بما ذهب إليه سيف الدين الآمدي من منع القاعدة، حيث جور أن يكون تقدم اختياره على معلوله =

## [بحث الأسماء والصفات]

أحي القادر العليم السميع لصير الشائي المريد: لأن بداهة العقل جازمة بأن يحدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم، مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات، على أن أضدادها نقائص.....

= ذاتيا لا رمائيا، الثالث: أن انتكمين على أن الخواص إن علة حدوث لا الإمكان، فيلزم أن لا يكون ادات علة لصفات القديمة، وأحيب بتحصيل القاعدة عما سوى الصفات، الرابع: أن بسيط لا يكون فاعلا لشيء وقبلا به معاً؛ لأن جهة الفعل غير جهة القبول، فيزعم التركيب، والخواص: أن الفعل والقبول من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج، وتعدد الاعتبارات لا يستمر كثرة في الذات، ثانياً: للصوفية وبعض الأشاعرة، وهو: أن الصفات عين الذات، وهذا مره عن الإشكالات الواردة على المذهبين الأولين، وكل ما أورد الجمهور في إبطاله فغير تام، والله سبحانه أعلم. [النيراس: ١٠٨]

الشائي: اسم فاعل من شاء، وهو مرادف المريد، وذكرهما؛ لأن النصوص الناطقة هذه الصفة وقعت تارة بلفظ المشيئة، وتارة بلفظ الإرادة، ورعت الكرامة المشيئة أرلية، والإرادة تحدث عند إيجاد الشيء. [النيراس: ١٠٨] لا يكون بدون هذه: وقد يوضح بأن النمط البديع يدل على العلم وحدث على القدرة والإرادة، والكل على الحياة، أما الدلالة على السمع والبصر: ففيها بحث؛ لأن الدليل العقلي لا يكفي لإثباتها كما صرحوا به، وأحيب بأن المراد ههنا بالسمع والبصر إدراك المسموعات والمصرات، ولا شك في كون المختار سبحانه حائقها يد على أنه يدركها. [النيراس: ١٠٨]

على أن أضدادها: دليل ثان، تقريره: أنه لو لم يتصف بما مره أن يتصف بأضدادها، وهي الموت والعجز والجهل والصمم والبكم والعمي والاضطرار وهي نقائص، وقد بوقش فيه: بأن هذا مسلم في الحياة والعلم، وأما القدرة فضده الإيجاب، لا العجز وحده، وهو صفة كمال عند الحكيم بل عند المتكلمين أيضاً، وأما السمع والبصر فلا يلزم من عدم الاتصاف بهما الاتصاف بالصمم والعمي؛ لحوار حلول المحل عن الضدين معاً؛ لعدم قوته هما، ولا نقص فيه، ألا ترى أن اهواء حال عن الألوان والطعوم امتضادة كنها، قيل: السمع والبصر بمعنى القوة الحيوانية نقص في الناري يجب تنزيهه عنه وعن صده، وأما معنى صفة ينكشف به اسر والمسموع كمال، والخلو عنه جهل يجب تنزيهه الحق عنه. [رمضان أفندي: ١٠٠]

يجب تنزيه الله تعالى عنها، وأيضاً قد ورد الشرع بها، وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها، فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد، بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك، مما يتوقف ثبوت الشرع عليه، **ليس بعرض**؛ لأنه لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محل يقومه فيكون ممكناً؛ ولأنه يمتنع بقاؤه وإلا لكان البقاء معنى قائماً به، فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال؛.....

**وأيضاً قد ورد:** دليل ثالث، بيايه: أن القرآن والأحاديث المتواترة بطلت بئثاته، وهي أمور لا يستحيها العقل فوجب الإيمان بها، والصمير الحرور للصفات المذكورة. [النبراس: ١٠٩] **وبعضها مما لا يتوقف:** دفع لما يضمن من أن تصديق الشرع موقوف على العلم، بأن الله سبحانه الموصوف بصفات الكمال أرسل هذا الشرع لظلام خلقه، وإثبات الصفات بالشرع مشتمل على الدور وحاصل الجواب: أن تصديق الشرع إما يتوقف على العلم ببعض صفاته تعالى، كحياته وكلامه وعلمه وقدرته وإرادته، بخلاف السمع والبصر، فإنه لا يتوقف الإرسال عليهما فيصح التمسك بالشرع فيها. [النبراس: ١٠٩]

**ليس بعرض:** وإنما قدم العرض على سائر الصفات السلبية؛ لكون المفارقة بين العرصية والألوهية أيسر وأوضح، ولذلك لم يقل أحد بالألوهية العرض، فإن قلت: لا نسلم أنه لم يقل به أحد، فإن طائفة من الثنوية قالوا بالألوهية النور والظلمة، والطبائعين قالوا بالألوهية الطبائع الأربع، من الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة، وهي كلها أعراض، قلت: القائلون بالألوهية النور والظلمة قالوا بأن النور والظلمة حيان سمعان بصيران، على ما ذكر في التبصرة فلم يكونا من الأعراض، وكذا الطبائعين، وإلا فكيف يقولون بكون الأعراض صانعا للعالم؟ [رمضان: ١٠١]

**وإلا لكان البقاء:** أي وإن لم يكن البقاء ممتنعاً.

**وهو محال** لأن العرض لو كان باقياً فلا يخلو: إما أن يكون البقاء قائماً بالعرض أو قائماً بغير العرض، وكلاهما محالان، أما الأول: فلا لأنه يلزم منه قيام العرض بالعرض؛ لأن البقاء أيضاً عرض؛ إذ العرض عبارة عن معنى رائد على الذات، والبقاء كذلك أي هو معنى رائد على الوجود؛ لأن البقاء استمرار الوجود، فعلم أن البقاء غير الوجود؛ لأن استمرار الشيء غير ذلك الشيء، فيكون البقاء رائداً على الوجود، فهو قائم البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض، وهو محال، لأن ما لا يقوم بنفسه لا يقوم بغيره به البتة، وأما الثاني: فلأن البقاء لو كان قائماً بغير العرض، لزم أن يكون الباقي هو ذلك الغير لا العرض، وهو خلاف المقدر، وأياً ما كان يستحيل بقاء العرض، وما يستحيل بقاؤه لا يكون قديماً، والواجب الذي هو صانع العالم لا بد أن يكون قديماً، فلا يكون صانع العالم عرضاً، وهو المطلوب. [رمضان أفندي: ١٠١، ١٠٢]



لأن قيام العرض بالشيء معناه أن تحيزه تابع لتحيزه، والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته، وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده، وأن القيام معناه التبعية في التحيز، والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله، وحقيقته الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني، ومعنى قولنا: "وجد ولم يبق" أنه حدث فلم يستمر وجوده، ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني،.....

وهذا أي دليل امتناع بقاء العرض. وهذا مبني: أورد الشارح رحمه الله هذا المطلوب دليلين: أوهما: مختار عنده، وهو قوله: لأنه لا يقوم بذاته، وثانيهما: مريف، وهو قوله: وأنه يتمتع بقاؤه، وقوله: لأن قيام العرض مع دليل الحالية، وقوله: وهذا مبني، إشارة إلى تزييف الدليل الثاني. [رمضان أفندي: ١٠٢]

وأن القيام معناه. معطوف على أن بقاء الشيء، فإن نفس التحيز عرض، فلو كان معنى قيامه موضوعه التبعية في التحيز، لكان لتحيز تحيز، وينقل الكلام إليه، ويرم وجود تحيزات غير متناهية، فيزعم التسلسل؛ لوجود عرض واحد، هكذا طعنت الفلاسفة، وليس بشيء؛ لأن تحيز العرض ليس له كون رائد على ذلك العرض، بخلاف تحيز الجوهر، والفرق ناش من أن التحيز للجوهر لازم؛ لأنه لازم الوجود، والعرض لازم الماهية، حتى لا يتصور العرض بدونه، بخلاف الجوهر، ومع هذا امتنع الانتقال على العرض دون الجوهر. [رمضان أفندي: ١٠٢]

وحقيقته الوجود: إرادة ما يتوهم من أن استمرار الوجود معنى زائد على الوجود، وعدم رواله أمر عديم، فتفسير البقاء بالأول إثبات لمقدمة المصوعة، وبالتالي محالف ما يريد إثباته من كون البقاء عين الوجود، وتقرير الجواب: أن التعبير بهما مبني على التسامح، وحقيقة اللقاء هو الوجود في الزمان الثاني، فليس أمراً رائداً على الوجود بل عينه. [النيراس: ١١٠] إلى الزمان الثاني: الوجود بالنسبة إلى الزمان الأول ابتداء، والوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني بقاء، فالوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني عين البقاء، لا أن البقاء رائد على الوجود.

ومعنى قولنا. جواب عن حجة القائلين بأن البقاء رائد على الوجود، وتقرير الحجة: أن العقلاء متفقون على صحة قولهم: وجد الشيء فلم يبق، فهو كان البقاء نفس الوجود م يصح الإثبات واسفي معاً، فإنه تافض، كقولك: وجد فلم يوجد، وحاصل الجواب، أن الإثبات والقياس يردان على الوجود في زمن واحد، بل اثبت هو الوجود في الزمان الأول، والمضي هو الوجود في الزمان الثاني، فلا تافض، كقولك: وجد أمس وم يوجد اليوم. [النيراس: ١١٠]

وأن القيام هو الاختصاص الناعت، كما في أوصاف الباري تعالى، فإنها قائمة بذات الله تعالى، ولا تحيز بطريق التبعية لتزيهه تعالى عن التحيز، وأن انتفاء الأجسام في كل آن، ومشاهدة بقائها بتجدد الأمثال ليس بأبعد من ذلك في الأعراض، نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتمام؛ إذ ليس ههنا شيء هو حركة وآخر وهو سرعة أو بطء، بل ههنا حركة مخصوصة، تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة، وبالنسبة إلى البعض بطيئة، وبهذا تبين أن ليست السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة؛ إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات، ولا جسم؛ لأنه متركب ومتحيز،.....

وأن القيام هو: هذا إبطال لمقدمة الثانية، وعطف على أن البقاء استمرار الوجود، والاختصاص الساعت: أن يكون بين الشيئين اختصاص بصير به أحدهما عتاً للآخر، كالياس القائم بالجسم، فيقال: الجسم الأبيض. [البراس: ١١٠] كما في أوصاف: يعني أن صفات الله تعالى قائمة بداته محتصة ثابتة له، لا بمعنى أن تحيزها تابعة لتحيزه لامتياز تحيزه تعالى. [رمضان آفندي: ١٠٣]

وأن انتفاء الأجسام: عطف على إن البقاء استمرار الوجود، وهو إبطال لقولهم يمنع بقاء العرض بعد إبطال دليبه، وحاصله: أن الأعراض باقية؛ لأن بقاء الأجسام ضروري باتفاق الحكماء والأشاعرة، فهو جار الانصرام والتحدد في الأعراض وبطل حكم الحس ببقائها، لوجب أن يجوز ذلك في الأجسام أيضاً، وهو سفسطة باتفاق الفريقين؛ ولذلك أكر الناس على النظام المعتزلي إكباراً شديداً لتفرد الأجسام، فعلى هذا يكون هذا الكلام معارضة، وقيل. نقض إجمالي، أي لو صح دليلك لدرمت مخالفة الضروري. [البراس: ١١٠]

نعم تمسكهم: تسليم لصعف بعض أدلة الفلاسفة، بعد ما نصر مذهبهم على طريق أهل الإيصاف. [البراس: ١١٠، ١١١] تمسكهم: يعني أن الحكماء قالوا في قيام العرض بالعرض. أن الحركة التي هي من الأعراض قد يتصف بالسرعة والبطء الدان هما أيضاً من الأعراض، فيجوز قيام العرض بالعرض. (محمود) ههنا. أي في الحركة السريعة والبطيئة. لا تختلف بالإضافات: فإن الإنسان مثلاً إنسان سواء أضيف إلى فرس أو بقرة. [البراس: ١١١]

وذلك أمانة الحدوث، ولا جوهر أما عندنا: فلأنه اسم للجزء الذي لا يتجزأ، وهو متحيز وجزء من الجسم، والله تعالى متعال عن ذلك، وأما عند الفلاسفة: فلأنهم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع مجرداً كان أو متحيزاً، لكنهم جعلوه من أقسام الممكن، وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع، وأما إذا أريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع، فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع

وذلك أمانة الحدوث جور اليهود والحسالة إطلاق الجسم عليه تعالى، بمعنى المتركب والمتعص وهم مخطئون لفظاً ومعنى، أما نقصاً فمستحيل، وأما معنى فلا أن كل بعض إما موصوف بصفات الله تعالى أو لا، والأول يوجب تعدد الألهة، والثاني يوجب اتصاف الجزء بأضداده، مثل العجز والجهل، وذلك أمانة الحدوث، والجزء يوجب حدوث الكل، وأما الكرمية وهشام بن حكيم: فيطلقون الجسم بمعنى القائم بالدات لا المتركب والمتعص، وهم مخطئون لفظاً؛ لأن أسماء الله تعالى توقيفية؛ ولذا لا يسميه طبيباً وفقياً، مع أن في الجسم مبادرة الذهن إلى المتركب؛ لأنه معناه لغة. [رمضان أفندي: ١٠٤]

فلأنهم وإن جعلوه حيث قالوا: الجوهر موجود لا في موضوع، والعرض موجود في موضوع، والموضوع هو المحل المستعني في تقومه عن احوال فيه، كالجسم استعني عما يحل فيه من اللون والحركة، والمحل أعم من الموضوع؛ لأنه قد يحتاج إلى ما يحل فيه كالهوى والصورة، فإنهما جوهران والصورة حالة في الهوى، ومع ذلك فلهوى محتاجة في تقومها إلى الصورة مجرداً كان: كالعقود والنفوس، فإنها مجردة عن اعادة والجهة والمكان. أو متحيزاً: كالجسم والهوى والصورة. [النيراس: ١١١]

لكنهم جعلوه: يريد أن ظاهر قوهم: موجود لا في موضوع، يتناول الواجب، ولكنه يظهر بعد التحقيق أنهم لا يطلقون الجوهر على الواجب، وهذا لوجهين: أحدهما: أنهم قسموا المفهوم إلى واجب وممكن، والممكن إلى جوهر وعرض، فالجوهر قسم من الممكن عندهم، ثانيهما: أنهم فسروا الجوهر بماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع، والعرض بماهية إذا وجدت كانت في موضوع، ومطلوبهم: الإشارة إلى أن وجود الممكنات رائد على ماهياتها، فعلى هذا لا يتناول التعريف الواجب؛ لأن وجوده الخاص عين ماهيته عندهم. [النيراس: ١١١]

فإنما يمتنع إطلاقهما: أي لا يمتنع إطلاقهما على الواجب، من حيث عدم صحة المعنى، بل من حيث إنه ترك الأدب، وهذا لوجهين: أحدهما: أنه لم يوجد هذا الإصلاق في القرآن والحديث، ومذهب أهل السنة أن لا يسمى =

من جهة عدم ورود الشرع بذلك، مع تبادل الفهم إلى المركب والمتحيز، وذهب المجسمة والنصارى إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه، بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه، فإن قيل: فكيف يصح إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟ قلنا: بالإجماع، وهو من أدلة الشرع، وقد يقال: إن الله تعالى والواجب والقديم ألفاظ مترادفة، والموجود لازم للواجب، وإذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة، أو من لغة أخرى، وما يلزم معناه، وفيه نظر، .....

= الله سبحانه إلا عما ورد فيهما؛ لقوله تعالى: ﴿وَسَمِيَ الْأَسْمَاءُ الْأَحْسَنَى فَدَعُوهُ بِهِ ذِكْرًا تَسْمِيَةً يُحَدِّثُ فِي أَسْمَاءِهِ﴾ (الأعراف: ١٨٠)، الثاني: أن الفهم يتبادل من الجسم والجوهر إلى المعنى الذي لا يصح على الواجب. [النيراس: ١١١] **ودهب المجسمة:** أما المجسمة فقالوا: هو جسم كسائر الأجسام، جالس على العرش، وأما النصارى فقالوا: جوهر منقسم إلى ثلاثة أجزاء: الأب، والابن، وروح القدس. وهذا وجه آخر لترك إطلاق الجسم والجوهر؛ وذلك لأن موافقة المتدعة في بدعتهم ممنوعة شرعا، ولو كان المقصود خلاف مقصودهم، ووقع في كثير من النسخ: وذهب المجسمة لفظ المصدر عطا عن تبادل الفهم، وقيل: على عدم ورود الشرع، ومن العجائب ما ذكر بعض المحشين: أن قوله: وذهب المجسمة، جواب سؤال مقدر، وهو أنكم قلتم: إن الجسم والجوهر لا يطلقان عليه تعالى، والحال أن المجسمة والنصارى أطلقوهما. [النيراس: ١١١]

**فإن قيل:** اعتراض بالنقص على قوله: من جهة عدم ورود الشرع. [النيراس: ١١١] **وفيه نظر:** من وجهين: أحدهما في الترادف؛ وذلك لأن مفهوماتهما متغايرة، فالله علم للحرئي الحقيقي، ومعناه حسب اللغة المعهود، أو من يتحير العقل فيه، أو من يفزع الكل إليه، أو من احتجب عن غيره، والواجب ما يمتنع عدمه، والقديم ما لا أول لوجوده، والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في الإطلاق عليه تعالى. لأنه قد يكون أحدهما موهما بالنقص فلا يصح إصلاقه؛ ولذا لا يطلق عليه العاقل، وإن كان مرادفا للعالم؛ لأنه من العقل بمعنى القيد عما لا ينبغي، وكذلك حال اللارم، فإن الله تعالى خالق كل شيء، ويلزمه أن يكون خالق الحازير، مع أنه يجوز إطلاق الملزوم لا اللارم، ثم اعلم أن مسألة التوقيف تختلف فيها اختلافا كثيرا، قال بعض المحققين: لا تراعى في جواز إطلاق أسماء الأعلام =

**ولا مصور** أي ذي صورة وشكل، مثل صورة إنسان أو فرس؛ لأن تلك من خواص الأجسام، تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات وإحاطة الحدود والنهايات، كالطول والعرض والعمق، كالألوان.

**ولا محدود** أي ذي حد ونهاية، **ولا معدود** أي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلاً للكميات المتصلة كمقادير، **ولا المنفصلة** كأعداد وهو ظاهر، **ولا متعص** **ولا متجز** أي ذي أبعاد وأجزاء، **ولا متركب منها** لما في كل ذلك من الاحتياج المتنافي للوحد، فما له أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركباً، وباعتبار انحلاله إليها متبعضاً ومتجزياً، **ولا متناه**؛ لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد،.....

- الموصوعة في اللغات كـ "حدي" بالفارسية، و"تكري" بالتركية، وإما الراء في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال، وقالت المعتزلة والكرامية: يجوز إطلاق كل ما دس العقل على انصافه تعالى به ولو لم يأت به الشرع، وقال قوم: يجوز ما يردف الأسماء الشرعية، إلا ما كان مخصوصاً بصفة الكفار، وقد القاضي أبو بكر: كل لفظ دس على معنى ثابت لله تعالى، ولم يكن موهما سقص جار إطلاقه، وشرط آخرون مع ذلك أن يكون مشعراً بإحلال وتعظيم، وتوقف إمام الحرمين، وفصل الإمام العراقي رحمهما، وقال: يجوز ما يدل على الصفة لا ما يدل على الدات، وقال الإمام الأشعري: لا بد من إدن الشارع، وفي 'شرح المواقف': هو المختار. [النبراس: ١١٢]

**ولا المنفصلة** تفسير لقوله لا معدود، وتوضيح المقام: أن الكم عرض يقبل القسمة لداته، وهو قسمان: أحدهما: متصل، وهو الذي إذا قسم كان لقسميه حد مشترك، يصح أن يعتبر حد الكل من القسمين، وهو الزمان والخط والسطح والمقدار القائم بالحسم، ويدل على معايرته الحسم أنه يزداد المقدار وينقص في السمن الدات والمجمد، مع أن الحسم ناق، ثم إذا قسمنا الخط نقطة كانت النقطة حداً مشتركاً لكل من قسمي الخط، وكذا إذا قسمنا السطح خط والمقدار الحسمي بسطح وإرمان بآن، ثابتهما: مفصل، وهو الذي لا يكون لقسميه حد مشترك، وهو العدد، فإن العشرة إذا قسمت بستة وأربعة مثلاً، يكون بين الستة والأربعة حد مشترك، وإلا نصارت ستة سعة والأربعة خمسة، وهو ظاهر، أما المقادير: فلأنها من خواص الأجسام، وأما الأعداد: فلأنه ليس لنواحب تعالى أجزاء ولا جرنيات ولا شركاء يقع في تعدادهم، فالعدد مهي بالمعاني الثلاثة، وإن كان كلام الشارح ناظراً إلى الأول، وأما الوصف بأنه تعالى واحد: فليس من باب التعداد؛ لعدم التعداد، مع أن الصحيح أن الواحد ليس بعدد. [النبراس: ١١٣]

**ولا يوصف بالمائية أي المجانسة للأشياء؛ لأن معنى قولنا: ما هو، من أي جنس هو،**  
والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب، **ولا بالكيفية**  
من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك، مما هو  
من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب،.....

**المائية.** منسوبة إلى ما الاستهامية مع زيادة الهمزة. وقد يرغم أنها منسوبة إلى ما هو، بخلاف الواو وقلب الهاء  
همزة، والأول أقرب. قوله: المجانسة للأشياء: المجانسة هو الاتحاد في الجنس، والجنس معيان: مطقي ولغوي أعم  
منه، وهو الأمر الشامل العام، فإن الإنسان جنس لعوي لا مطقي، والطاهر أن الشارح أراد المطقي. [النراس: ١١٣]  
**لأن معنى قولنا:** في اللغة أنه من أي جنس هو، كما ذكره البيانيون، وقال السكاكي في "المفتاح": ما للسؤال  
عن الجنس، أراد الجنس اللعوي، ومقصود الشارح من هذا الكلام بيان المناسبة بين المعنى الاصطلاحي للماهية،  
واللعوي لها، وحاصله: أن أهل اللغة يسألون بما هو عن الجنس اللعوي، ويقولون في الجواب: إنسان أو فرس أو  
ثوب أو درهم، فناسب أن يسمى المجانسة المنطقية أيضا ماهية لوقوع الجنس المطقي أيضا في جواب ما هو. قوله  
فيلزم التركيب: وأورد عليه أن هذا تركيب عقلي، والمأني للوجوب هو التركيب الخارج، وأجيب: أن العقل  
مستلزم للخارجي؛ لأن الشيء البسيط لا يمكن اشتراع الجنس والفصل منه، وأعلم أن بعض المحشين شرح كلام  
الشارح بوجه آخر، فأراد بقوله المجانسة للأشياء المعنى اللعوي استيناسا بظاهر قوله؛ لأن معنى قولنا ما هو من أي  
جنس هو؛ لأن هذا معنى لعوي لا مطقي، ولا يخفى أن استيناسه مدفوع بما ذكرنا، من أنه قصد بيان المناسبة،  
وأیضا یرد علیه. أن المجانسة اللعوية لا توجب التمايز بالفصول، وأجيب بحمل الفصول على ما يعم المميز، سواء  
كان فصلا أو تشخيصا، ودفع الجواب: بأن لزوم التركيب موقوف على كون التشخيص أمرا وجوديا داحلا في  
هويته، وإثبات ذلك صعب. [النراس: ١١٣، ١١٤]

**فيلزم التركيب** لأن كل ماهية لها جنس يجب أن يكون لها فصل، فيلزم تركيب ماهية في  
العقل. [رمضان أفندي: ١٠٧، ١٠٨] **من صفات الأحسام:** الأول بالنظر إلى اللمس، والثاني بالنظر إلى  
سائر المحسوسات، وهذا تصريح بما أشار إليه فيما سبق، من أن مثل اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج،  
لكنه لا يستقيم على أصول الأشاعرة، فالأولى أن يتمسك في بقي ذلك بالإجماع. (كستلي) **وتوابع المزاج:** فقد  
ذكر الحكماء أن اللون والطعم والرائحة، إنما تحدث في الجسم إذا كان مركبا من العناصر ومما رجحت أجزائها،  
حتى تحدث في الجسم كيفية متشابهة تسمى المزاج. [النراس: ١١٤]



**ولا يتمكن في مكان؛** لأن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في آخر متوهم أو متحقق، يسمونه المكان، والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين.....

**ولا يمكن في مكان** تحقيق المقام موقوف على مقدمات: المقدمة الأولى: ذهب الحكماء إلى أن في الأجسام امتدادا، هو عرض قائم به، مستدلين بوجهين: أحدهما: أن الشمعة إذا جعلت مدورة ثم مربعة فقد تغير امتدادها من حال إلى حال مع بقاء جسميتها، ثانيهما: أن امتداد السمن يقص نحووده ويريد بدويانه مع أن حقيقة الجسم على حالها فعلم من الوجهين أن الامتداد عرض رائد على حقيقة الجسم قائم به، ويسمى البعد المادي والبعد العرضي والجسم التعليمي، وتسميته بالجسم محار، وذهب المتكلمون إلى أن هذا لبعد موهوم، ساء على أن الجسم مركب من جواهر فردة من غير اتصال، المقدمة الثانية: اختلف العقلاء في المكان على أقوال، والمعتمد منها ثلاثة: الأول: مذهب أفلاطون، من أنه البعد الموحود الجوهرية مجرد، يعد فيه الجسم بطريق التداخل، ولو لم يشغله الجسم لكان حلاء، وتوضيحه: أنا أخذ في الخوص بعدا يحيط به أصراف الخوص، وهذا البعد ممنو بهواء، فإذا دخله الماء وخرج الهواء صار البعد مشغولا بالماء، فالبعد في الخالي قائم على حاله، لا يتغير ولا يتقل عن الخوص، فهو جوهر مجرد عن المادة، معايير سبعة العرضي القائم بهواء أو الماء؛ لأنه تابع هما في دخول الخوص وإخرواح عنه، ويسمى بعدا جوهرية، وبعدا مجردا، وبعدا مقطوعا؛ لأنه أصل الفطرة؛ ولأنه ذو أقطار، الثاني: مذهب المتكلمين، من أن المكان بعد موهوم ولا شيء محض، وهو كمدب أفلاطون، إلا أن البعد وهمي عندهم، الثالث: مذهب أرسطاطاليس، من أن المكان سطح ناص من الجسم الشامل للمتكلم، وهو يكر البعد غير البعد العرضي القائم بالجسم، المقدمة الثالثة: اختلف العقلاء في تخوير فراغ في العالم لا يشغله جسم، ويسمى احلاء، فذهب المتكلمون وبعض أصحاب أفلاطون إلى التجويز، ولكن هذا الفراغ جوهر مجرد عند الحكماء، ومعدوم وهمي عند المتكلمين، وأكثر الحكماء على أن احلاء محال، فسمجور أنا إذا رفعتا صفحة ملساء من مثبها دفعة حصل الحلاء في وسطها؛ لأن الهواء يتحرك تدريجا من أطرافها إلى وسطها. [النيراس: ١١٤، ١١٥]

**بعد في آخر** أراد بالبعد الأول البعد القائم بالجسم، وهو عرض عند الحكماء، وموهوم عند المتكلمين، وبالثاني البعد الوهمي عند المتكلمين، والجوهرية المتحقق عند أفلاطون، والضمير في يسمونه لثاني، فقوله متوهم أو متحقق يجوز أن يكون صفة لسعدين على التاراع، ولكن قوله: يسمونه المكان، يدل على أنه صفة للثاني. [النيراس: ١١٥]

**عند القائلين** وهم أفلاطون وأنواعه القائلون ببعد خالي جوهرية، إن قلت: ما السبب في ترك تعريف البعد الموهوم؟ قيل: لأنه يعرف قياسا عليهما، وهو بعد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه، ورغم بعض الخشيش أن التعريف يعم الكل، وأن المراد بالقيام ما يعم الحقيقي والوهمي، وبالجود المعنى اللعوي، ولا يخفى أنه تكلف بارد. [النيراس: ١١٥]

بوجود الخلاء، والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار؛ لاستلزامه التجزي، **فإن قيل:** الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه، وإلا لكان متجزياً؟ قلنا: المتمكن أخص من المتحيز؛ لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد، فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان، وأما الدليل على عدم التحيز: فهو أنه لو تحيز فإما <sup>عبد التكميل</sup> من لزوم التحيز دليل أن عدم التحيز في الأزل فيلزم قدم الحيز، أو لا فيكون محلاً للحوادث، وأيضا إما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهيًا أو يزيد عليه، فيكون متجزياً، وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفلى ولا غيرهما؛.....

**فإن قيل:** مبنى السؤال اتحاد التمكن والتحيز.

**قلنا:** حاصل الجواب بمنع التساوي بين التحيز والتمكن، بل بينهما عموم وخصوص مطلقا، والمتحيز أعم من التمكن والجوهر الفرد متحيز وليس متمكن. [رمضان أفندي: ١٠٩] **ممتد أو غير ممتد** مثال الممتد الجسم وغير الممتد الجوهر الفرد، فالأول مكان وحيز، الثاني: حيز لا مكان، قيل: هذا يخالف ما ذكره الشارح في آخر بحث حدوث العالم، من أن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، وأجيب بأن المذكور ثم تعريف حيز الجسم لا مطلق الحيز. [النيراس: ١١٥]

**فيلزم قدم الحيز:** وهو محال، لما ثبت من حدوث العالم، وأورد عليه: أنه مبني على وجود الحيز، ومذهب المتكلمين أنه فراغ موهوم، وأزلية المعدوم غير محال، أجيب بوجه: أحدها: أنه اختار وجود الحيز لقوة الدليل على وجوده، وهو أنه مشار إليه، ولا شيء من المشار إليه بمعدوم، ثانيها: أن الدليل غير مبني على وجود الحيز، بل الاحتياج إلى الحيز يناقِ الوجوب موجدًا أو معدومًا، ثالثها: أن المراد بقدم الحيز قدم التحيز، وهو عرض عندهم، والعرض لا يبقى زمانين فيلزم تنالي الأكوان بلا نهاية ويبطله برهان التطبيق. [النيراس: ١١٥، ١١٦]

**فيكون محلاً:** لأن الكون في الحيز من الأعراض الموجودة في الحارح عند المتكلمين والحكماء. [النيراس: ١١٦] **فيكون متناهيًا:** لأن الحيز متناه، بناء على أنه تناهي الأبعاد كلها، والمساوي للمتناهي والمتناقص عن المتناهي لا بد أن يكون متناهيًا أيضا، وإلا لزم أن لا يكون مساويا له ولا ناقصا عنه، وهو خلاف المقدر ونقيض المروض. [رمضان أفندي: ١٠٩] **وإذا لم يكن:** هذه مسألة أخرى ذكرها الشارح؛ لأنها من المهمات، وفي الشرط والجزاء إشارة إلى عذر المصنف رحمه الله في تركها؛ لأن قوله لا يتمكن يعني الجهة أيضا. [النيراس: ١١٦]

لأنها إما حدود وأطراف للأمكنة أو نفس الأمكنة، باعتبار عروض الإضافة إلى شيء، ولا يجري عليه زمان؛ لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر، وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة، والله تعالى منزّه عن ذلك، واعلم أن ما ذكره من التنزيهات بعضه يغني عن البعض، إلا أنه حاول التفصيل والتوضيح، قضاءً لحق الواجب في باب التنزيه،.....

إما حدود وأطراف يريد أن الجهة إما من عوارض المكان أو نفس المكان، فالمرء عن إيكال مره عن الجهة، وتوضيح الكلام: أن الجهة تطلق على معيين: منتهى الإشارات ونفس الأمكنة، والأول مذهب الحكماء، والثاني مذهب المتكلمين، أما تحرير الأول فقالوا: الجهة موجودة، مستدين أولاً: بأنها يشار إليها بالإشارة الحسية، وثانياً: بأن المتحرك يقصدها بالحركة، والإشارة إلى معدوم والقصود إليه محالان، ثم قالوا: الجهة الحقيقية هو الفوق والتحت، وما سواهما من الجهات كإيمين والشمال، فتحتمل تعبير وضع الشخص، ثم الجهة لا تقسم، وإلا فالأول إد وصلت إلى جرتها الأقرب، فإن انتهت هناك فهو الجهة لا ما بعدها، وإلا فالجهة ما بعده لا هناك، فثبت أن الفوق والتحت عبارتان عن مكانات وحدود غير مقسومة قائمة بالأجسام، ثم إنه يجب أن يكون الجسم المحدد لهما كرة، فيكون الفوق سطحه المحدث، والتحت نقطة مركزه؛ فيكون كل من الفوق والتحت أحد شيء عن الآخر، فاعدد فئت محيط بعالم الأجسام، فقول الشارح: حدود وأطراف للأمكنة، أرادها المركز والمحيط فإن جميع الأمكنة داخلية في محدب هذا العلك، وحدها العوقاي محدب، والتحتاني مركزه ليس الخارج من هذا العلك إلا لعدم التصرف، أما حكم الوهم بأن ما وراءه قضاء غير متناه فباطل، وأما تحرير الثاني فقال المتكلمون: ليس الجهة ما ذكر الحكماء، بل الجهات هي الأمكنة من حيث الإضافة، فإن السماء الأولى فوق بالنسبة إلى الأرض، وتحت بالنسبة إلى العلك الثاني، فالإشارة الحسية وقصد المتحرك بما هي إلى الأمكنة. [النبراس: ١١٦]

يقدر به متجدد آخر مثل يوم وليلة يقدر بهما الشهر، ومثل الشهر يقدر به السنة، ومثل السنة يقدر به العمر والدهر وغير ذلك. [رمضان: ١١٠] وعد الفلاسفة كأرسطو ومن تبعه من قدماء الفلاسفة. منزّه عن ذلك أي عن المتجدد والمقدّر؛ لأن كل ذلك من أمارات الإمكان، والله تعالى منزّه عن ذلك. [رمضان: ١١٠] يعني عن العيص فإن قوله: ليس معرض ولا جسم، يعني عن قوله لا مصور ولا محدب ولا متعص ولا متحر، وكذلك أحد هذه الثلاثة يعني عن صاحبيه، وقوله: الواحد، يعني عن قوله: لا معدود. [النبراس: ١١٧]

ورداً على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وأوكده، فلم يُبال بتكرير الألفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام، ثم إن مبني التنزيه عما ذُكرت على أنها تنافي وجوب الوجود، لما فيها من شائبة الحدوث والإمكان، على ما أشرنا إليه، لا على ما ذهب إليه المشايخ، من أن معنى العرض بحسب اللغة: ما يمتنع بقاءه، ومعنى الجوهر: ما يتركب عنه غيره، ومعنى الجسم: ما يتركب هو عن غيره، بدليل قولهم: هذا أجسم من ذلك، وإن الواجب لو تركب فأجزأه إما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب، أو لا فيلزم النقص والحدوث، وأيضاً إما أن يكون على جميع الصور والأشكال والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع الأضداد، أو على بعضها وهي مستوية الإقدام في إفادة المدح والنقص، وفي عدم دلالة المحدثات عليه، .....

**المشبهة:** قوم يشبهون الخالق بخلقه في الصورة، والمجسمة: قوم يقولون: إنه جسم، وأقاربهما متقاربة. وسائر فرق الضلال والطغيان: كالحلولية والاتحادية القائمين بحلول الواجب، واتحاده بالأجسام كالنصارى في عيسى عليه السلام، وعلاة الشيعة في الأئمة اثني عشرة، وكالكرامية القائلين باتصافه تعالى بالحوادث، وكالكثوية القائمين بإهين نور وظلمة، وكالحمقاء القائلين بالولد. [النيراس: ١١٧]

**بطريق الالتزام:** فإن قوله: ليس بجسم ولا عرض، يدل بالالتزام على أنه غير محدود ولا متناه. [النيراس: ١١٧، ١١٨]

**ذُكرت:** الصمير عائد إلى ما لتأويله بالأشياء المذكورة. ومعنى الجوهر: إشارة إلى دليل عدم كونه تعالى جوهرًا، ومعنى الجسم: ما يتركب هو إلخ صمير هو راجع إلى ما، هذا دليل على عدم كونه تعالى جسماً. [رمضان: ١١١]

**وإن الواجب:** دليل على عدم كونه تعالى متعضاً ومتجزياً. [رمضان: ١١١] وفي عدم دلالة: يعنى مستوية الإقدام في عدم دلالة المحدثات على كون الواجب متصفاً ببعض الصور دون بعض، وبعض الأشكال دون بعض، وبعض الكيفيات دون بعض، فإذا كان كذلك: فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم الترحيح بلا مرجح. [رمضان أفندي: ١١٢]

فيفتقر إلى مخصص، ويدخل تحت قدرة الغير، فيكون حادثاً، بخلاف مثل العلم والقدرة، فإنها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها، وأضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها؛ لأنها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين، وتوسع مجال الطاعنين، زعماً منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبهة الواهية، <sup>أي الطالبين والطاعين</sup> واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح، .....

**خلاف مثل العلم** فإن ثبوتها للواجب لا يحتاج إلى مخصص. فإنها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها؛ لأن مبدع العالم على النمط العجيب، لا بد أن يكون حياً عيماً قديراً. [الراس: ١١٨] **لأنها** دليل لقوله على ما ذهب إليه المشايخ، ومما يجب أن يعلم أن هذه الاستدلالات إنما هي من المشايخ المتريدين، وهم حمية ما وراء النهر، وأكثر ما ذكروا من الأدلة يكون من قبيل الإقاعات، وأما المشايخ الأشعرية: فلهم يد طولى في التدقيق، كالإمام الراربي والأمدي والقاضي العصد وسعد الدين التفتازاني والسيد السد، وكلمة الإنصاف: أن كلام المتريدين بعامة الأمة أسب وأضع، وكلام الأشعرية بالمدققين. [الراس: ١١٨، ١١٩]

**صعقة** أما ضعف قوله: أن معنى العرص نحسب اللغة إلخ؛ فلائه لقائل أن يقول: لا نسب أن معنى العرص ما يتمتع بقاؤه، بل هو ما يقوم بغيره، سواء امتنع بقاؤه أو لا يتمتع، وضعف قوه معنى الجسم ما يتركب هو عن غيره؛ فلائه لقائل أن يقول: لا سلم أن معنى الجسم ذلك، بل هو معنى الكل؛ أو لأن ذلك معناه الاصطلاحي لا اللغوي، فإن معناه في اللغة ما يقوم بذاته أي نفسه لا بغيره، وضعف قوله: وإن الواجب لو تركب إلخ؛ فلائه لقائل أن يقول: إن أردت بصفات الكمال وجود الأجزاء على ما ينبغي، فلا نسب أنه يرم منه تعدد الواجب، ونو أردت بصفات الكمال العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الثمانية، فلا سلم أنه لو انعدمت هذه الصفات في الأجزاء يرم القص، لم لا يجوز أن يحصل من اجتماع الأجزاء الناقصة كمال لكل، كما أنه يحصل من اجتماع الشعرات قوة للحل المركب منها ليست لكن واحد منها، وضعف قوله: فيفتقر إلى مخصص؛ فلائه يرد المنع هنا بأن يقال: م لا يجوز أن يكون المخصص نفس ذاته، ولم يدخل تحت قدرة الغير. [رمضان أفندي: ١١١]

**واحتج المخالف** مهم الكرامية ذهبوا إلى كونه في الجهة، ككون الأجسام فيها بحيث يشار إليه بأنه هناك قوله: بالنصوص الظاهرة إلخ في الجهة: كقوله تعالى: ﴿رُحُوسٌ عَلَىٰ عُرُشٍ شِينٍ﴾ (طه: ٥)، والصورة: كقوله ١: ﴿حَسْبُ اللَّهِ لِلَّهِ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَكِيمٌ﴾ (سورة النمل: ٢٥)، والجوارح: كقوله تعالى: -





على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين، وجذباً لضبع القاصرين سلوكاً  
 للسبيل الأحكم. **ولا يشبهه شيء** أي لا يماثله، أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في  
 الحقيقة فظاهر، وأما إذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر، أي  
 يصلح كل واحد منهما لما يصلح له الآخر، فلأن شيئاً من الموجودات لا يسده تعالى  
 في شيء من الأوصاف، فإن أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك، أجل وأعلى مما  
 في المخلوقات، بحيث لا مناسبة بينهما، قال في البداية: إن العلم منا موجود وعرض  
 وعلم محدث وجائز الوجود، ويتجدد في كل زمان، فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى،  
 لكان موجوداً وصفة قديمةً وواجب الوجود ودائماً من الأزل إلى الأبد، فلا يماثل علم

**سلوكا للسبيل** لأنه أقوى في دفع المخالفين، وحدث القاصرين من التفويض، وتوضيح الكلام: أن هذه النصوص تسمى المشاهات، وعلماء السنة بعد إجماعهم على أن معانيها الظاهرة غير مرادة، دهوا مذهبين: أحدهما: مذهب السلف، وهو الإيمان بما أراد الله سبحانه، وتفويض عدما إليه تعالى، مع تربيته عن التحسم والتشبه، وقالوا: الاستواء على الرجل والبد وسائر ما يطق به تلك النصوص صفات للحق سبحانه، لا يعرف كنهها، وفي بعض نسخ "الفقه الأكبر" المنسوب إلى الإمام الأعظم عليه السلام أن تأويلها بطلان للصفات، وهو قول المعتزلة انتهى، ثانيهما: مذهب الخلف تفسيرا كما يليق به تعالى؛ لاشتغال المذاهب الفاسدة في رماهم، وتصيل شبهة عوام المسلمين، ففعلوا ذلك حفظا للدين، وعبد طائفة من المحققين هذا الخلاف مبي على تفسير قوله تعالى: **هَمْ نَدْنِي أَنْ نَعِيبَ عَنَّا مِنْ ذُنُوبِنَا إِذَا مَنَعَتْنَا خُفَاةً وَسِتْرَةً وَأُنِيبُ مَنَاسِبَتٍ فَإِنَّ ذُنُوبَنَا فِي قُلُوبِنَا هُمْ يَعْلَمُونَ**، **هَمْ نَعِيبُ عَنَّا مِنْ ذُنُوبِنَا إِذَا مَنَعَتْنَا خُفَاةً وَسِتْرَةً وَأُنِيبُ مَنَاسِبَتٍ فَإِنَّ ذُنُوبَنَا فِي قُلُوبِنَا** (ال عمران ٧) فمذهب السلف الوقف على الخلافة، على أن تأويله حاص بعينه تعالى، ويؤيده قراءة ابن عباس: "ويقول الراسخون في العلم أما هو". (رواه الحاكم)، ومذهب الخلف عطف قوله: الراسخون على الخلافة، ويعصده قول ابن عباس عليه السلام: أنا ممن يعلم تأويله، رواه ابن المنذر، وهم يحصون دم تأويل المشابهة بمن يؤول على وفق مدعته كالمنشقة. [البراس: ١٢٠] **لا ماثلة** لأن الماثلة بهذا المعنى يستلزم تعدد الواجب تعالى. **بينهما** أي بين أوصاف الواجب تعالى وأوصاف مخلوقاته. [البراس: ١٢٠] **قال في البداية** القائل هو الإمام الزاهد نور الدين أحمد بن محمود =

الخلق بوجه من الوجوه، هذا كلامه، **فقد صرح** بأن المماثلة عندنا إنما يثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف، حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة، وقال الشيخ أبو المعين في "التبصرة": إنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيداً مثل لعمر في الفقه، إذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب، وإن كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة، وما يقوله الأشعري من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه، فاسد؛ لأن النبي ﷺ قال: "الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل" \* وأراد الاستواء في الكيل لا غير، وإن تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة، والظاهر أنه لا مخالفة؛ .....

= البخاري المشهور بالإمام الصابوني في كتابه "بداية الكلام": والمقصود من القل تأييد قوله: لا مناسبة بينهما. [رمضان أفندي بتغيير: ١١٥] **فقد صرح** المقصود من هذا الكلام بيان أن ما ذكره صاحب البداية، مخالف لما ذكره الشيخ أبو المعين في كتابه المسمى بـ "التبصرة": لأن المفهوم من كلام صاحب البداية أن المماثلة هي الاشتراك في جميع الأوصاف، وأن المفهوم من كلام الشيخ أبي المعين، أن المماثلة هي الاشتراك في بعض الأوصاف دون جميع الأوصاف، فيكون بين الكلامين مخالفة. [رمضان أفندي: ١١٥]

الشيخ أبو المعين وهو أحد أعظم الحنفية بما وراء النهر. وأراد الاستواء والدليل على إرادة النبي ﷺ الاستواء في الكيل، لا مطلق الاستواء، أنه لو كانت الحنطتان مستويتين في الكيل جار بيع أحدهما بالأخرى، وإن تفاوت الوزن، بأن يكون إحدهما ثقيلة والأخرى خفيفة وعدد الحبات، بأن يكون حبوب إحدهما كبيرة وحبوب الأخرى صغيرة، ولا شك أن الشئين إذا كانا متساويين في الكيل، وكان عدد أحدهما أكثر من عدد الآخر، كان الأكثر عدداً صغيراً، والأقل عدداً كبيراً، ولو كان مراد النبي ﷺ بالتساويين هي المساواة من جميع الوجوه، لما جار بيع أحد الحنطتين بالأخرى عند الاستواء في الكيل، والاختلاف في هذه الأشياء واللامر باطل وكذا المروم. [رمضان أفندي: ١١٥، ١١٦] **والظاهر** هذا إشارة إلى التوفيق والتفريق من جانب الشارح بين ما قاله صاحب "البداية" والأشعري، وبين ما قاله النبي ﷺ في الحديث المذكور. [رمضان أفندي: ١١٦]

\* رواه الترمذي في سننه عن عبادة ابن صامت رضي الله عنه، باب ما جاء أن الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل، وكرهية التفاضل فيه، رقم الحديث: ١٢٤٠.

لأن مراد الأشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة، كالكيل مثلاً، وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام صاحب البداية أيضاً، وإلا فاشتراك الشيئين في جميع الأوصاف، ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد، فكيف يتصور التماثل.

ولا حرج من عدمه وقدرته شيء؛ لأن الجهل ببعض والعجز عن البعض، نقص واقتدار إلى محض، مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة، فهو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، لا كما يزعم الفلاسفة من أنه لا يعلم الجزئيات،.....

كذلك مثلاً بأن لا يكون كيل أكثر من كيل، وليس مراده الاستواء في الوجوه كلها على الإطلاق، فإنه غير معقول بين شيئين [النبراس: ١٢٢] وعلى هذا أي على تقدير أن لا يخالف بين الحديث وبين كلام الأشعري. [رمضان أفندي: ١١٦]

المسائل لأنه فرع التعدد، ومحض كلام الشارح أنهم اختلفوا في تعريف المماثلة، فقيل: الاشتراك من كل وجه، وقيل: يكفى المساواة في جميع الوجوه التي اعتبرت المماثلة فيها، وعليه يراد كلام العريضي انتهى. ولا يخفى أنه لا مماثلة بين الحق والخلق على كل من هذه التعريفات، فإنه وقع الاشتراك في بعض الصفات كالعلم، لكن صفاته أجل فلا مساواة. [النبراس: ١٢٢]

واقتران إلى محض لأن نسبة الله تعالى إلى جميع الأشياء على السواء، فيكون عدمه ببعض دون البعض، وكذا قدرته بالعص دون البعض يحتاج إلى محض ومرجح، فيكون الساري تعالى محتاحاً إلى العبر، فهو يساري كونه محدثاً للعالم وصانعاً له. [رمضان أفندي: ١١٦]

حريص وشهتهم في ذلك: أنه لو كان عالماً بأن ريدا في الدار عند كونه فيها، فعد حروجه من الدار إن بقي علمه بكونه فيها، يكون جهلاً لا علماً، وإن لم يبق علمه بذلك كان تعبراً، والتعبر على الله تعالى محار، فلا يكون عالماً بالجزئيات؛ لكونها متغيرة، أما الكليات: فلا تعابر فيها فلا يقع التعبر في علم الساري، فيكون عالماً بالكليات، والحوار عنه: بأنه ليس العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعوم مشتتاً في نفس العام، بتعبر ذات العلم بتعبر الصورة المساوية، بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم، والتعبر في التعلق لا يوجب التعبر في =

ولا يقدر على أكثر من واحد، والذهرية: أنه لا يعلم ذاته، والنظام: أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبح،.....

= الذات، ولا التعير في الصفات الحقيقية، والخاص هو الثاني دون الأول، قال الإمام في تفسيره: وسين هذا تمثال في الحسيات، **٥٥** **بسم الله الرحمن الرحيم** (البحر. ٦٠) وهو أن امرأة الصافية المصيقة إذا علفت في موضع، وقوبل في وجهها جهة، ولم تتحرك ثم عبر عنها ريد لابساً ثوباً أبيض، يظهر ريد في ثوب أبيض، وإذا عبر عنها عمرو بلباس أصفر يظهر فيها كذلك، فهل يقع في ذهن أحد أن امرأة مع كوها حديداً تعيرت، أو يقع له أنها في تدويرها تبدلت، أو يذهب وهمه إلى أنها في صفاتها احتضمت، أو يحظر بابه أنها عن مكائها انتقدت، لا يقع لأحد شيء من هذه الأشياء، فافهم علم الله تعالى من هذا المثال. فإن امرأة ممكنة التعير، وعلم الله تعالى غير ممكن التعير. [رمضان أفندي: ١١٦، ١١٧]

**واحد.** وهو العقل عندهم، مستدلين بأنه تعالى واحد من جميع الوجوه، والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فلا يمكن أن يصدر عنه الجسم؛ لأنه مركب مشتمل على الكثير، فالصادر عنه جوهر مجرد واحد يسمى العقل، ثم صدر عن هذا العقل عقول وأجسام بالترتيب المفصل في كتبهم، والحواب: بأنها لا تسلم الواحد بالمعنى الذي زعموا، بل له صفات فيصح صدور الكثير عنه، وإنما لا نسلم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، أما استدلالهم عليه بأنه لو صدر شيان كان مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فينزم التركيب، فضعيف؛ لأن المصدرية أمر اعتياري، ثم اعلم أن المحققين من الحكماء عني أن معطي الوجود هو الحق سبحانه، وأن الممكن لا يوجد شيئاً، وأن العقل واسطة منزلة الشرط والآلة، وأن الكل مقدورات الحق سبحانه ومخلوقاته، فكلام الشارح مبني على ما اشتهر من مذهبهم. [النيراس: ١٢٤]

**والذهرية.** والذهرية: قوم يشتون واجب الوجود، لكن يسدون احوادث إلى الدهر، ومشأ شهتهم: أن العلم نسبة، والنسبة لا تكون إلا بين المنتسبين، ونسبة الشيء إلى نفسه محال، والحواب: منع كون العلم نسبة، بل هو صفة ذات، ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة، ويمكن أن يحاب عنه بوجه آخر، بأن التعابير الاعتياري كاف في تحقق النسبة، فإن الذات من حيث إمكان عالميته معايير له، من حيث إمكان معوميته، فلا إشكال. [رمضان أفندي: ١١٧]

**والنظام.** استدلال النظام، بأنه لو قدر على خلق الجهل والقبح لزم أن يكون جاهلاً وقبيحاً؛ لأن خالق الجهل جاهل، وخالق القبح قبيح، والحواب عنه: أن يقال: لا نسلم أن خالق الجهل والقبح جاهل وقبيح، بل الجاهل هو المتصف بالجهل، لا الخالق به، ولا يدرم من خلق الشيء اتصافه به، فلا يدرم ما ذكره النظام، واستدلال آخر لنظام: أنه تعالى لو قدر على الفعل القبيح لكادت قدرته عليه، إما مع العلم بنقصه أو بدونه، والأول سفيه، =

**والبلخي:** أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد، وعامة المعتزلة: أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد.

= والثاني جهل، وكلاهما نقص تحت تنزيه الله تعالى عنه، والحواب: أنه لا قبح بالنسبة إلى الله تعالى، فإن الكل ممكن، فله أن يتصرف فيه على أي وجه أراد، وإن سبب قبح الفعل بالقياس إلى الله تعالى فعابته عدم الفعل؛ بوجود الصارف والمانع وهو القبح، وذلك لا ينافي القدرة عليه. [رمضان أفندي: ١١٧، ١١٨]

**واللهي** كالصوم والصلاة، واستدل اللهجي على ذلك، بأنه لو قدر على مثل مقدور العبد لزم أن يكون العبد مماثلاً له تعالى، وقد ثبت أنه لا مماثله شيء من الموجودات، والحواب عنه: لا يسلم أنه يترتب من ذلك أن يكون العبد مماثلاً له تعالى في القدرة؛ لأن قدرة الله تعالى أربية قديمة دائمة، وقدرة العبد حادثة رائلة غير دائمة، فلا يكون مماثلاً له تعالى، واستدل السجعي بوجه آخر على أنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد، فإنه تعالى لو قدر عليه، لكان فعله تعالى إما طاعة مشتملة على مصلحة، أو معصية مشتملة على مفسدة، أو سمها حالياً عنهما، أو مشتملاً على متساويين منهما، كما أن فعل العبد كذلك، والكل محال على الله تعالى، فلا يكون قادراً على مثل مقدور العبد، والحواب: أنها أي ما ذكرتموها من صفات الأفعال اعتدات تعرض، بفعل بالنسبة إليها، وصدوره ما حسب قصدنا ودواعينا، وأما فعنه تعالى فمصره عن هذه الاعتبارات، فحار أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد محرداً عنهما، فإن الاختلاف بينهما بالعوارض لا ينافي التماثل في ماهية. [رمضان أفندي: ١١٨]

**وعامة المعتزلة** كتتحرك اليد والرجل والرأس، واستندت المعتزلة على ذلك: بأن المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين، قدرة الله تعالى وقدرة العبد، ويجب: بأنه يجوز أن يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين إذا احتضمت أحدهما، فهما كذلك، فإن المقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله تعالى، وتحت قدرة العبد كما لا حقا؛ لأنه لا حائق إلا هو، ولا رازق إلا هو، وغير ذلك. [رمضان أفندي: ١١٨]

## [لله تعالى صفات أزلية]

وله صفات، لما ثبت من أنه تعالى عالم قادر حيّ إلى غير ذلك، ومعلوم أن كلاً من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب، وليس الكل ألفاظاً مترادفة، وأن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له، فيثبت له صفة العلم <sup>تفريع على الدلائل الثلاثة</sup> والقدرة والحياة وغير ذلك، لا كما يزعم المعتزلة أنه عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك، فإنه محال ظاهر، بمنزلة قولنا: أسود لا سواد له،.....

لما ثبت حاصله: أنه قد ثبت بالدلائل القطعية صحة حمل عدة أمور عليه تعالى، لا يتأتى للحصم إنكارها، ومعلوم أن ليس مفهوم شيء من تلك المحمولات عليه، عين مفهوم واجب الوجود الذي قد علم اتصاف ذاته الذي هو مبدأ الممكنات، بل زائد عليه، وإن مفهوماتها في أنفسها أيضاً متغايرة، وإن صدق المشتق على شيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له، فثبت أن له تعالى صفة متعددة، من العلم والقدرة ونحوهما. (نحو آبادي)

**مفهوم الواجب** وإلا لم يصح الحمل؛ لأنه في حكم الشيء على نفسه، وبما أقام الشارح الدليل على زيادة الصفات، مع أن المقام يقتضي إثبات الصفات فقط، اتباعاً للمشايخ في قولهم: إن إنكار زيادة الصفات إنكار للصفات. [النيراس: ١٢٥]

وليس الكل دليل ثان، تقريره: لو كان العلم والقدرة مثلاً عين الذات كان المفهوم من العلم والقدرة شيئاً واحداً، فيلزم ترادفهما، وكذا في العالم والقادر، والترادف باطل، وعلى هذا، فالمراد بالكل الصفات، ويحتمل أن يكون من تنمة الدليل الأول، والمقصود به: إما زيادة المفهوم، وإما إثبات تعدد الصفات بعد إثبات زيادتها؛ لئلا يظن أن العالم والقادر ونحوها صفة واحدة رائدة على الذات، والمراد بالكل الواجب والصفات. [النيراس: ١٢٥]

**وأن صدق المشتق** هذا دليل ثالث، وقال بعض المحشين: معطوف على أن كلاً من ذلك، أو حال، وإن المجموع دليل واحد، وأنت تعلم أن ما احتجنا به أوفق بكلام المشايخ، وتقدير هذا الدليل على ما نقل عن قدماء الأشاعرة: أن معنى الصارب مثلاً من ثبت له الضرب، وهذا ثابت في الشاهد باستقراء المشتقات، كالركاب والحالس والقائم، فكذا في العائب. [النيراس: ١٢٥] فإنه محال ظاهر أحب بأنهم قالوا: عالم بذاته لا يعلم رائد، وهذا معنى معقول لا استحالة فيه. [النيراس: ١٢٥]



وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما، ودل صدور الأفعال المتقنة <sup>عن حكمته</sup> على وجود علمه وقدرته، لا على مجرد تسميته عالماً وقادراً. وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات؛ لما صرح به مشايخنا من أن الله تعالى حي، وله حياة أزلية، ليست بعرض ولا مستحيل البقاء، والله تعالى عالم، وله علم أزلي شامل، ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا في سائر الصفات، بل النزاع في أنه كما أن للعالم منا علماً، هو عرض قائم به زائد عليه حادث، فهل لبصانع العالم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه؟ وكذا جميع الصفات؟ فأنكرته الفلاسفة والمعتزلة، وزعموا أن صفاته عين ذاته، بمعنى أن ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً، .....

وقد طلب النص من كونه تعالى ... (المقدمة: ١٢٠)، و ... (اسمه: ٢٩) وغير ذلك، والوفا في "وقد نطقت" للحال. [رمضان أفندي: ١١٩] وليس النزاع كأنه إشارة إلى رد ما قاله بعض الشراح، من أن أسرع سببين للمعترية في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات، هما فائقون بالعلم والقدرة، كدلت في حق أساري تعالى، والمعتزلة لا يقولون بها، وحاصل هذا الرد أن يقال: ليس النزاع المذكور بين المعترية في العلم والقدرة المذكورين، فإن العلماء اتفقوا على أنه تعالى لا يتصف بالعلم والقدرة هذا المعنى، لأن العلم والقدرة هذا المعنى ممي عن ذات الله تعالى بالاتفاق، ولا خلاف فيه أصلاً. [رمضان أفندي: ١١٩] وبه علم أن وهذا المعنى يبطل كون علمه منزه؛ لأن الملكة تحصل للشيء بعد عدمها؛ لأنها تحصل بالممارسة. [رمضان أفندي: ١١٩، ١٢٠] ولا ضروري ولا مكتسب لأن المنقسم إلى الضروري والكسبي هو العلم الحادث. [أسيراس: ١٢٦] بل النزاع بصرف عن قوله: "وليس أسرع في العلم".

وسمى باسمه بمعنى فكونه تعالى قادر وعالماً بالاعتبار، لا بالصفة الحقيقية، وقالت الفلاسفة: إن ما يخبر بإطلاقه على الحق، لا يصح على الحق حقيقة؛ لاشتفاء المماثلة بينه وبين الخلق، وهي تثبت بالاشتراك في مجرد التسمية عندهم، وهو باطل، لأنها لو ست انماثلت متضادات، وذهب المتأخرون من الفلاسفة إلى أنها عين الذات =

والمقدورات قادرا إلى غير ذلك، فلا يلزم تكثر في الذات، ولا تعدد في القدماء والواجبات، والجواب ما سبق، من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة، وهو غير لازم. ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرةً وحياةً وعالمًا وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق، وكون الواجب غير قائم بذاته إلى غير ذلك من المحالات، .....

= وبقرّب من قولهم قول المعتزلة: إن الله تعالى عام بلا علم بل بالذات، حي بلا حياة بل بالذات، وكذا الواقفي، وأنكرت الساطبية والفلاسفة كون الله تعالى عاماً واجداً قادراً على التحقيق، وزعمت أن ما يوصف به الخلق لا يوصف به الله تعالى، واعترفت المعتزلة باتصاف الله تعالى بأنه حي عالم سميع مرید بصير متكلم، ولكن أنكرت وجود هذه الصفات وقيامها بذات الله تعالى، والعبارة بين مذهب المعتزلة والفلاسفة إنما هي في إطلاق ألفاظ الصفات على الله تعالى، فحورته المعتزلة، وم تخوره الفلاسفة. [رمضان أفندي: ١٢٠]

**تكثر في الذات** إشارة منهم إلى دفع السؤال أورده الأشاعرة، وحاصل السؤال: أن الصفات كثيرة كالعلم والقدرة، فلو كانت عين الذات رُم تكثر الذات، وهو باطل، وتقرير الجواب: أنه لا تكثر في الذات بل في تعلقاتها، وهي خارجة عن الذات. [النيراس: ١٢٦] **ولا تعدد** إشارة إلى اعتراض على الأشاعرة، وهو أن القول بالصفات الرائدة القديمة يوجب كثرة القدماء، وهو ظاهر، وكثرة الواجبات؛ لأن الصفات لو كانت ممكنة لكانت حادثة لقاعدتكم: أن كل ممكن حادث. [النيراس: ١٢٦]

**والجواب** أي عن قولهم يلزم تعدد القدماء، ما سبق في شرح القديم، من أن استحيل تعدد الذوات القديمة، وهو غير لازم، بل اللازم تعدد الصفات القديمة، وهو غير محال، وسكت الشارح عن جواب تعدد الواجبات حواله على ما سيحي، وحاصله استثناء الممكن القائم بالقديم عن قولهم: كل ممكن حادث. [النيراس: ١٢٦] **ويلزمكم** لأن الكل عبارة عن ذات الواجب تعالى على مذهبهم. [النيراس: ١٢٦]

**ويلزمكم كون العلم** خطاب لفلاسفة والمعتزلة مما يرد على مذهبهم من المحالات، ثانياً بعد ما رد عليهم بالحوه السابقة. [النيراس: ١٢٦] **وكون الواجب** هذا محال ثان، وبيانه: أن الصفات غير قائمة بذاتها بل بموصوفها بالدهة، فيلزم على تقدير اتحاد الذات والصفات أن يكون الواجب قائماً بالغير، وأجيب بأنه إنما يلزم على من قال بزيادة والاتحاد معاً، وهم لا يقولون به. [النيراس: ١٢٦] **إلى غير ذلك** فمهما: إنا نحتاج بعد إثبات الذات إلى إثبات الصفات، ولو اتحد م نحتاج إليه، منها: أن الاتحاد يجعل الحمل لعوا في قولنا والله عالم. [النيراس: ١٢٦]

أزلية لا كما يزعم الكرامية، من أن له صفات لكنها حادثة؛ لاستحالة قيام الحوادث بذاته، وضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به، لا كما يزعم المعتزلة، من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره، .....

يرجم الله الله هم أصحاب أبو عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء- على الصحيح، وقد يقال -بفتح والتشديد طائفة من المشبهة، وكثيرا ما يقدور في الفروع إماما الأعظم، كما قال شاعره:

الفقه فقه لأبي حنيفة وحده      والدين دين محمد بن كرام

من أن له صفات لكنها حادثة: سوى القدرة، واستدلوا عليه بوجوه: أحدها: أن السمع والبصر والكلام لا تعقل إلا بوجود مسموع ومصر ومحاطب، الثاني: أنه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن، وصار علما، بأن ربه وجد بعد ما كان علما بأنه سيوجد، وأجيب عن الوجهين: بأنه لا يلزم من حدوث تعلق الصفة حدوث نفسها، الثالث: علة قيام الصفة بذاته تعالى، هو كونه صفة كمال من غير تقييد بأرية؛ إذ الأزلية عدم الأوبة، والعدم لا يكون علة ولا جزء علة، فيصح قيام كل صفة كماله ولو حادثة، أجيب بأنه يجوز أن يكون الحدوث مابعا والقدم شرطاً. [النيراس: ١٢٧]

لاستحالة قيام الحوادث أي بذاته تعالى علة لمعني، واما الحوادث الموجودة؛ وذلك لأن الصفة تعلق على معدن. أحدها: معنى حقيقي محض كاخفاء، ثابها: معنى حقيقي ذو إصافه، كالعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة والكلام والتكوين عند انبثاقه، ثابها: إضافة، ككونه تعالى قبل العالم ومعه وبعده، والتكوين عند الأشعرية، رابعها: سبب القائض، ككونه ليس جسم ولا عرض، خامسها: سلب ما جاور، ككونه تعالى ليس مع ريد بعد ما كان، فالتقسيم الأول والرابع لا تحد فيه مطلقا، والثاني لا يتحدد في نفسه ويتحدد تعلقاته، والثالث والخامس يتحدد بنفسه إجماعا من العقلاء؛ لأهما أمران اعتباريان لا قيام لها بذاته تعالى في الحقيقة، وكثيرا ما يتوهم من تحددهما أن مذهب الكرامية حق فاحفظه، واحتجت الأشاعرة على الكرامية بوجود: الأول لو كان الحدث نقصا بقيامه بذاته تعالى محال، وإن كان كاملا فاحلوه عند قبل حدوثه محس، الثاني: لو جار ذلك لخر وجود الحادث في الأول؛ لأن القائض من موارد الذات، وإلا لزم انقلاب الامتناع الذاتي بالإمكان الذاتي وهو محال، ووجود الحوادث في الأرض باطل، الثالث: لو قام به الحادث للزم التغير في ذاته تعالى وهو محال. [النيراس: ١٢٧]

هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ ولسان جبريل والحي وشجرة موسى . إلى غيرها من الأحكام، زعمنا منهم أن الكلام النفسي باطل، واللفظي حادث لا يقوم بذاته تعالى، واستدلوا الأشاعرة بالاستقراء الدل على أن اسم الفاعل لا يشتق لشيء، والفعل قائم بغيره، وأورد عليه المعتزلة بأنه يسمى خالقا، وخالق هو =

لكن مرادهم نفي كون الكلام صفةً له، لا إثبات كونه صفةً له غير قائم بذاته، ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد، لما أنها موجودة قديمة مغايرة لذات الله، فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء، بل تعدد الواجب لذاته، على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين، والتصريح به في كلام المتأخرين، من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته.

### [صفات الله لا عينه ولا غيره]

وقد كفرت البصاري بإثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية أو أكثر؟ أشار إلى الجواب بقوله: وهي لا هو ولا غيره، يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات كما ذهب إليه المعتزلة

= المحبوق؛ لقوله تعالى: **هَذَا جَنَّتْ بِهِ** (نعمان: ١١)، ولا شك أن المخلوق لا يقوم بذاته تعالى، وأجيب: بأن لمحقق معينين: التأثير والمخلوق والاشتقاق بحسب الأول، واعترض المعتزلة على الجواب بأن التأثير مموغ؛ لأنه إن كان قديماً يزم قدم العام، وإن كان حادثاً احتاج إلى تأثير آخر فيتسلسل، وأجيب: بأنه نسبة، والنسب أمور عدمية يعتبرها العقل، ولا وجود لها في الخارج، فلا يحتاج إلى تأثير آخر. [البراس: ١٢٧]

لكن مرادهم دفع ما يرد من أنك حكيت عنهم نفي الصفات، وكونها عين الذات، فكيف يقولون بأن كلامه قائم بغيره؟ [البراس: ١٢٧] بإثبات ثلاثة أي الوجود والحياة والعلم. فما بال التمايز أي ما حار إثبات ثمانية من القدماء؟ وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والتكوين، والمعنى: أن القائل بالثمانية أوى بالتكفير من البصاري أو أكثر: كما ذهب بعض علماء ما وراء النهر إلى أن التحليق والترقيق والإحياء والتصوير ونحوها صفات عليحدة غير مندرجة في التكوين، وكما ذهب إليه الأشعري، من أن المشتبهات كاليد والرجل والاستواء على العرش والصحك ونحوها صفات لا تعرف كنهها، ولا يجوز تأويلها. [البراس: ١٢٨]

ليست عين الذات أما إنها ليست عين الذات؛ فلأنها لو كانت عين الذات يزم اتحاد الذات، والوصف القائم به في المفهوم، ويلزم الترادف بين الاسم والوصف، وهو محال، وأما أنها ليست غيرها؛ فلأن الصفات لو كانت غيرها لكانت إما قائمة بنفسها أو قائمة بغيرها، وكل واحد منهما ظاهر البطلان، فلا يكون غير ذاته وهو المطلوب. [رمضان أفندي: ١٢٢]

ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء، والنصارى وإن لم يصرحوا <sup>كما دعت إليه الكرامية</sup> بالقدماء المتغايرة، لكن لزمهم ذلك؛ لأنهم أثبتوا الأقسام الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة، وسموها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام، فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت ذوات متغايرة، ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير، بمعنى جواز الانفكاك، للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة إلى غير ذلك متعددة متكررة، مع أن البعض جزء من البعض والجزء لا يغير الكل،

والنصارى وإن لم يصرحوا بحجاب سؤال مقدر، وهو أن القول بقدماء غير متغايرة إن لم يكن كفراً، م يكفر النصارى؛ لأنهم م يصرحوا بتغاير القدماء الثلاثة، وكههم قد كفروا، فعم أن القول بالقدماء كفر مطلق متغايرة أم لا، فأجاب بقوله والنصارى إلخ. [النبراس: ١٢٨] أنسوا الأقسام جمع أقنوم بمعنى الأصل في اليونانية والرومية.

هي الوجود إلخ زعموا أن الذات المقدسة نفس هذه الصفات الثلاثة، وسموها أقانيم؛ لأنها أصل الوجود، وسموها الأب والابن وروح القدس؛ لف وشر مراتب، فسموا الوجود بالأب، والعلم بالابن، والحياة بروح القدس [النبراس: ١٢٨] **فجوزوا الانفكاك** مدحس الجواب: أن التكثر إنما يتحقق حيث حقق الانفكاك، فبهرم على النصارى تكثر القدماء؛ لقولهم بانفكاكها، ولا يلزم على الأشاعرة؛ لأنهم لا يجوزون انفكاك الصفات عن الذات، وانفكاك بعض الصفات عن بعض. [النبراس: ١٢٨] **فجوزوا لانفكاك** أي انفكاك العلم وانتقاه من ذات الله تعالى إلى بدن عيسى عليه السلام.

ولقائل القائل من طرف المعتزلة في رد هذا الجواب الذي ذكره المصنف \* من أهل الحق، وحاصله، أن يقال، إن جوابكم هذا مبني على توقف التعدد والتكثر على التغاير، بمعنى جواز الانفكاك، أي جواز انفكاك كل واحد منهما، أي من المتعدد والمتكثر عن الآخر، وليس كذلك؛ بوجود التعدد والتكثر بدون التغاير هذا المعنى في مراتب الأعداد والجزء مع الكل، فلا يكون التعدد والتكثر موقوفاً على التغاير، بمعنى جواز الانفكاك فلا يتم مطلوبكم. [رمضان أفندي: ١٢٣]

وأيضاً لا يتصور نزاع من أهل السنة في كثرة الصفات وتعددتها، متغايرة كانت أو غير متغايرة، <sup>عطف على قوله للقصع</sup> فالأولى أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات، وأن لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا لغيرها، بل لما ليس عينها ولا غيرها، أعني ذات الله تعالى وتقدس، ويكون هذا مراد من قال: واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس، وأما في نفسها فهي ممكنة، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم، واجباً به غير منفصل عنه،.....

نزع من أهل السنة يعني إذا اعترفوا بأن الصفات سبعة أو ثمانية، لزمهم الاعتراف بأنها كثيرة متعددة، سواء جار الانفكاك بينها أم لا، ولم يجز تفريعهم الكثرة والتعدد على حوار الانفكاك. [البراس: ١٢٩]

فالأولى أن يقال أي في جواب المعتزلة. المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات ولا صفات: لأن تعدد ذوات قديمة يناهز التوحيد، وإنما قال فالأولى ولم يقل فالصواب، مع أنه قطعي؛ لأن مآل التقرير السابق راجع إلى هذا، فهذا التقرير أولى؛ لظهوره، وبعبارة أخرى: يعني لما أمكن مع جواب المصنف بقول هذا القائل، فالأولى في الجواب من جانب أهل السنة أن يقال: المستحيل إلى آخره، وإنما كان هذا الجواب أولى من جواب المصنف؛ لعدم ورود المنع المذكور. [رمضان أفندي: ١٢٤]

لما ليس عينها واسم ليس راجع إلى "ما"، وخبره "عينها". والضمير في عينها ولا غيرها راجع إلى الصفات. وقوله: أعني ذات الله تعالى تفسر "ما" في "لما". [رمضان أفندي: ١٢٤] هذا مراد أي قوله هي واجبة لا لغيرها، بل لما ليس عينها ولا غيرها. [رمضان أفندي: ١٢٤]

ولا استحالة الخ هذا جواب إشكال مقدر، هو أنه قد تقرر عند الأشاعرة أن كل ممكن حادث أي مسبوق بالعدم؛ لأن الواجب مختار، ومعلول المختار لا يكون قديماً؛ لسبق الاختيار على وجوده، فأجاب عنه بقوله: ولا استحالة في قدم الممكن الخ وحاصل الجواب: أن قدم الممكن إنما يستحيل إذا كان صادراً عن الواجب بالاختيار، والصفات ليست كذلك بل استنادها إلى الذات، كاستناد اللزوم إلى الملزوم على سبيل الإيجاب، وكل ما صدر عن الواجب بالإيجاب فهو قديم. [البراس: ١٣٠]



فليس كل قديم إلهاً، حتى يلزم من وجود القدماء وجود الإلهة، لكن ينبغي أن يقال: إن الله تعالى قديم بذاته موصوف بصفاته، ولا يطلق القول بالقدماء؛ لئلا يذهب الوهم إلى أن كلاً منها قائم بذاته، موصوف بصفات الألوهية، ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات، والكرامية إلى نفي قدمها،.....

**فليس كل قدم** تفريع على قوله ولا استحالة في قدم الممكن. **حتى يلزم** ثبت أن القول بتعدد القدماء لا ينافي التوحيد، إلا إذا كانت واجبات غير ممكنة. [النبراس: ١٣٠] **ولا يطلق القول** وهذا النهي إما هو بالنسبة إلى عامة الناس ممن يرفعون كل قسم إليه، أما أهل العلم فلا بأس عليهم في إطلاقه، كما لا يخفى، وعمم أن الشارح قد وعد فيما سبق بتحقيق وجوب الصفات وإمكانها، وقد أوفاه بما ذكر ههنا، وحاصله: أن الصفات ممكنة صادرة عن الذات بالإيجاب، فهي قديمة، أما قوهم: كل ممكن حادث فخاص بما صدر بالاحتياط، واعترض عليه بأنه يخالف قواعد الأشاعرة، كقوهم: إن الإيجاب نقص، وقوهم: إن غلة الاحتياج إلى الموجد هو الحدوث دون الإمكان، وأجيب: بأن هذه القواعد خاصة بما سوى الصفات، وأورد عليه: أن تخصيص الأحكام العقلية غير مسموع. [النبراس: ١٣٠]

**ولصعوبة هذا المقام** يريد أن إثبات الصفات الموحودة لله تعالى وإن كان عينه يعقل والقل في خصته، لكن يرد عليه من وجوه: منها: أنها إما أن تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلاً للحوادث أو قديمة، فيرمي تعدد القدماء، وقد اعتمد عليه المعتزلة فنفوا عنه الصفات، ومنها: أنها غير مستقلة بالوجود وهو طاهر، فإما أن يستند وجودها إلى ذاته تعالى فيلزم أن يكون الواحد فاعلاً لشيء وقابلاً إليه، وإما أن غيره فيرمي أن تكون الواجب محتاجاً إلى غيره، ومفعلاً عنه، ومستكملاً به، وقد استوثقه الحكماء فم يقولوا بالصفات، وجوابه مع استحالة اجتماع القول والفعل، ومنها: أن بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها، كالسمع لا يعقل بدون المسموع، والبصر لا يعقل بدون المنصور، والكلام لا يعقل بدون المحاط، وهذه المتعلقات حادثة، فيلزم حدوث تلك الصفات فانترمه الكرامية، وجوروا كونه محلاً للحوادث، وجوابه: مع احتياج تلك الصفات إلى متعلقاتها، بل المحتاج إليها تعينها، وهي أمور إضافية متجددة اتفاقاً، ومنها: أنها إما أن يكون واحدة لداتها فيرمي تعدد الواجب والقائم، أو لا يكون كذلك فيلزم إمكانها وحدوثها، فذهب قدماء الأشاعرة إلى نفي عينيها وعييتها، فلا يرمي من وجودها وقدمها تعدد الواجب والقائم، وقد عرفت ما فيه، فالقول بالعقل والمذهب الخزل، على تقدير وجودها التزام معاييرها بذاته تعالى وإمكانها، ومع بطلان تعدد القدماء واقتضاء إمكان الحدوث، كما أشير إليه قبل. (كسنتي)

والأشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها. فان قيل: هذا في الظاهر رفع للنقيضين، وفي الحقيقة جمع بينهما؛ لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره، وإلا فعينه، ولا يتصور بينهما واسطة؟ قلنا: قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر، ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، أي يمكن الانفكاك بينهما، والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلا، فلا يكونان نقيضين، بل يتصور بينهما واسطة، بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر، ولا يوجد بدونه، كالجزم مع الكل، والصفة مع الذات،.....

والأشاعرة إلى نفي وهذا مذهب قدمائهم، أما المتأخرون منهم فاستشكلوا الواسطة بين العينية والعيرية، وذهبوا إلى أنها غير الذات، وأنها ممكنة صادرة بالإيجاب، ومنعوا بطلان تعدد القدماء المتعارية القائمة بداته تعالى، ومال بعضهم إلى العينية، واحتار بعضهم السكوت. [النراس: ١٣٠] فإن قيل أي في رد جواب النصف من طرف المعتزلة. [رمضان أفندي: ١٢٥]

رفع للنقيضين. أي العينية والعيرية، واستدل على تناقض العينية والعيرية بقوله: لأن المفهوم من الشيء الخ. [النراس: ١٣١] وفي الحقيقة جمع. لأن نفي العينية إثبات للعيرية ونفي العيرية إثبات للعينية. [النراس: ١٣١] المفهوم من الشيء فالعيران هذا التفسير هما الشيطان اللذان لا يكون معهما هما واحدا، سواء كانا متساويين، كالإنسان والناطق، أو كان بينهما عموم وخصوص مطلق، كالحيوان والإنسان، أو من وجه، كالحيوان والأبيض، أو تباين، كالإنسان والفرس. [رمضان أفندي: ١٢٦]

قلنا حاصل الجواب: إنكار التناقض وإثبات الواسطة. [النراس: ١٣١] كالجزء مع الكل رعم المشايخ أن الجزء لا عين الكل ولا غيره، أما الأول: فلعدم اتحاد المفهوم، وأما الثاني: فلشرع والعرف، فإثبات إذا قلت: "ليس عليّ غير عشرة دراهم" حكم الشرع والعرف بلزوم السعة مثلا، وفيه بحث: لأنهم إن أرادوا الحكم بلزوم السعة فقط فهو مجموع، أو بلزوم السعة مع ما فوقها من الاحاد إلى العشرة. فهي عين العشرة. [النراس: ١٣١]

والصفة مع الذات. نقل عن قدماء الأشاعرة أن الصفة لا عين الموصوف ولا غيره، ثم اختلف المتأخرون منهم في تفسير هذا الكلام، فرعم بعضهم أن هذا عام في الصفات القديمة والحادثه؛ ولهذا استدلوا على صحة هذا =

وبعض الصفات مع البعض، فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية، والعدم على الأزلي محال، والواحد من العشرة يستحيل بقاءه بدونها، وبقاءها بدونه؛ إذ هو منها، فعدمها عدمه ووجودها وجوده، بخلاف الصفات المحدثّة، فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور، فتكون غير الذات، كذا ذكره المشايخ، وفيه نظر؛ لأنهم إن أرادوا به صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع، .....

= الحكم، بأن قولك: ليس في الدار غير زيد حكم صحيح، مع أن في الدار صفات زيد من النعم والشجاعة، ولو كانت زيدا لكان كديا، ولا يحى ضعفه؛ لأن المراد ليس في الدار غيره من أساء نوعه، وإلا لزم أن لا يكون ثوب زيد غيره، وذهب محققوهم كالشارح . . . إلى أن هذا الحكم خاص بالصفات القديمة، بخلاف جو سواد الجسم، فإنه غيره بالضرورة، وهكذا صفات الله تعالى، كالتحقيق والترقيق، فإنها أمور إضافية اعتيادية، حادثة عند الأشعري، فتنبك عن الذات فتعايرها، ويشهد لذلك قول الأشعري: الصفة إما عين الموصوف كالوجود، أو غيره كصفات الأفعال، وإما لا عين ولا غيره كالصفات الداتية الممتعة الانفكاك، من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر. [النيراس: ١٣١]

**فإن ذات الله تعالى** دليل على أن الصفات لا توجد بدون الذات والعدم على الأزلي محال: فلا يمكن انفكاك الصفات عن الذات، وانفكاك صفة عن صفة، فلا عبرة بينهما، ولكن مهما مفهوم عليحدة، فلا عينية بينهما، ولم يتعرض لإثباته؛ لأنه ظاهر. [النيراس: ١٣١، رمضان أفندي: ١٢٧] **والواحد من العشرة** بيان لعدم تعاير الكل والجزء، وكان مقتضى الترتيب تقديمه، لكن قدم بيان الصفات؛ لأنه المقصود، ومعه: يستحيل بقاء الواحد من حيث إنه جزء العشرة، هذا ما قيل في توجيهه، وفيه نظر: سيذكره الشارح . . . [النيراس: ١٣١]

**فعدمها عدمه** بيان لاستحالة الأول، أي عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد، من حيث إنه واحد من العشرة، فالحمل مجازي على المبالغة، أو حذف المضاف. [النيراس: ١٣١، ١٣٢] **الصفة المعينة** وقيد بالمعينة؛ لأن حلول الذات عن الصفات كلها محال. وفيه نظر أي في تفسير العبرة بهذا المعنى، وهذا الطر من طرف المعتزلة على جواب أهل السنة. [رمضان أفندي: ١٢٧] **انقص** أي التعريف بالعام مع الصانع، فإن الصانع ينبك عن العالم لحدوثه، والعالم لا يمكن عن الصانع، فالانفكاك من جانب الصانع وحده. والعرض مع المحل. لأن الانفكاك من جانب المحل فقط. [النيراس: ١٣٢]

والعرض مع المحل؛ إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع؛ لاستحالة عدمه، ولا وجود العرض، كالسواد مثلاً بدون المحل، وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقاً، وإن اكتفوا بجانب واحد لزمّت المغايرة بين الجزء والكل، وكذا بين الذات والصفة، للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل، والذات بدون الصفة، وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد، ولا يقال: المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر،.....

**مع القطع بالمغايرة** وأجاب العلامة الحلي: بأننا إذا فسرنا العيرية بالانفكاك في الوجود أو الحير فلا إشكال؛ لأن الصانع ينفك عن العالم في الوجود، والعالم ينفك عن الصانع في التحير، وكذا الجسم ينفك عن العرض في الوجود، والعرض ينفك عن الجسم في التحير؛ لأن حير العرض هو الجسم وحيز الجسم مكانه. [المراس: ١٣٢] **لزمّت المغايرة:** بين العالم والصانع، وكذا بين الجسم والسواد.

**والذات بدون الصفة** وفيه بحث؛ لأنه لا يخلو: إما أن يكون المراد ذات الواجب وصفته فلا نسلم وجود الذات بدون الصفة؛ لأن الصفة لازمة له، ووجود الملزوم بدون اللزام محال، أو أن يكون المراد الذات والصفات المحدثّة، ولا نسلم أنّهما ليسا بغيرين. [رمضان أفندي: ١٢٧، ١٢٨]

**وما ذكر:** هذا جواب ما يقال: إننا سلّمنا لزوم المغايرة بين الذات والصفة، على تقدير الاكتفاء بجانب واحد، ولكن لا نسلم لزوم ذلك في الكل والجزء، فإن الجزء من حيث إنه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل، كالكل بدون الجزء، فلا يكونان عيين ولا غيرين، فأجاب عنه من طرف المعترلة بقوله: وما ذكر استحالة بقاء الواحد الخ. [رمضان أفندي: ١٢٨]

**ولا يقال** هذا جواب النظر من طرف أهل السنة باختيار الشق الأول، وهو صحة الانفكاك من الجانبين، يعني أن المشايخ لم يريدوا بالتفسير المذكور صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر، ولا صحة وجود أحدهما بدون الآخر، حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم جامعية التعريف، أو عدم مانعته، بل المراد به معنى ثالث، وهو إمكان تصور كل واحد منهما بدون الآخر، سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الآخر أو لا، فأراد الشارح **ح** إبطاله بقوله: لا يقال. [المراس: ١٣٢، رمضان أفندي: ١٢٨]

ولو بالفرض وإن كان محالاً، والعالم قد يتصور موجوداً، ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع، بخلاف الجزء مع الكل، فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد، يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة؛ إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة، والحاصل: أن وصف الإضافة معتبر، وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر؛ لأننا نقول: قد صرحوا بعد المغايرة بين الصفات، بناءً على أنها لا يتصور عدمها؛ لكونها أزلية مع القطع، بأنه يتصور وجود البعض كالعدم مثلاً، ثم يطلب إثبات البعض الآخر، فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى، مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحل، .....  
أي بغيره

ولو بالفرض هذا جواب لقوله. ولا يتصور وجود العالم [رمضان أفندي: ١٢٨] وإن كان محالاً أي وإن كان المفروض محالاً. قد يتصور موجوداً. فقد أمكن تصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع؛ إذ لو لم يكن كان طلب برهان عتلاً بل محالاً، وكذا يمكن تصور وجود الصانع مع عدم العالم، وهذا ظاهر، فثبت معايرهما للانفكاك من الجانبين. [النيراس: ١٣٢]

بخلاف الجزء مع الكل هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أنته قتم: ولو بالفرض وإن كان محالاً والعالم قد يتصور موجوداً، ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع، فيبرهن أن يتصور آخر، ثم يطلب بالبرهان عنى الكل، فأجاب بقوله: بخلاف الجزء مع الكل. [رمضان أفندي: ١٢٨] طاهر: إذ لا يمكن تصور وجود أحد المصنفين مع عدم الآخر من الصفات فقالوا: العلم لا يعاير القدرة، [النيراس: ١٣٣] مع القطع متعلق بقوله: صرحوا. [النيراس: ١٣٣]

هذا المعنى أي حوار تصور اكل مع عدم الآخر، وإلا لزمهم تعابير الصفات، وهذا باطل، حاصل هذا الجواب توسيع الدائرة، وهو أن يقال: لا يخفى من أن يكون مراد المشايخ بالتفسير المذكور لتعيرية أحد المعنيين المذكورين، فيلزم ما ذكرنا من عدم الجامعة، أو عدم اتساعية، وإن كان مرادهم هو المعنى لثالث، لزم أن بعض الصفات مغاير للبعض الآخر، مع أنهم صرحوا بعدم المغايرة بينهما، فلا يكون التعريف ماعداً لدخول ما ليس منها فيه، فلا يكون المذكور جائزاً. [النيراس: ١٣٣، رمضان أفندي: ١٢٩]

مع أنه لا يسقم هذا وجه ثان في إبطال التوحية، وكان الوجه الأول يطل مع تعريف التعيرية، وهذا يصل جمعه، وحاصله: أن تصور وجود العرض الحرثي بدون المحل الحرثي محال، فيلزم أن لا يتعاير وهو خلاف إجماعهم. [النيراس: ١٣٣]

ولو اعتبر وصف الإضافة لزوم عدم المغايرة بين كل متضايفين، كالأب والابن والأخوين، وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين؛ لأن الغيرية من الأسماء الإضافية، ولا قائل بذلك، فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو، بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود، كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها، فإنه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل، والتغاير بحسب المفهوم ليفيد، كما في قولنا: الإنسان كاتب، بخلاف قولنا: الإنسان حجر، فإنه لا يصح، وقولنا: الإنسان إنسان، فإنه لا يفيد،.....

**ولو اعتبر وصف** هذا وجه ثالث لإبطال التوجيه وارد بقوله: والحاصل: أن وصف الإضافة معتبر. قوله: كالأب والابن: فإنه يستحيل تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر، فيلزم أن لا يكونا غيرين، وهو باطل إجماعاً أو بدهاة. [النيراس: ١٣٣] **بل بين الغيرين** أي بل يثبت عدم المغايرة بين الغيرين؛ لأن الغير من الأسماء الإضافية؛ لأنه لا يطلق على الشيء، إلا بالقياس إلى شيء آخر. [النيراس: ١٣٣]

**ولا قائل بذلك.** أي بعدم المغايرة بين المتضايفين، لا سيما بين الغيرين؛ لأنه تناقض؛ ولأنه يوجب أن لا تثبت المغايرة بين شيئين أصلاً. [النيراس: ١٣٣] **فإن قيل.** هذا السؤال جواب للسؤال الأول من جانب أهل السنة، والمراد بالسؤال الأول قوله: فإن قيل هذا النفي في الظاهر رفع للقيضين إلخ، وحاصل هذا: أن يقال: لا يلزم من قوله: وهي لا هو ولا غيره، ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما؛ لأن اتحاد الجهة شرط في التناقض، وههنا ليس كذلك؛ لأن مراد أهل السنة أنه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية، كما يجب أن يكون في الحمل. [النيراس: ١٣٣، رمضان أفندي: ١٢٩، ١٣٠]

**ليصح الحمل.** لأن الحمل حكم بالاتحاد؛ ولهذا لا يجوز حمل زيد على عمرو؛ لعدم اتحادهما في الوجود. إن قلت: يصح الحمل في المعدومات نحو شريك الباري محال، بلا اتحاد بحسب الوجود، قلت: نعم كان الأحسن أن يقول: يشترط الاتحاد بحسب الذات، حتى يعم الموجود والمعدوم، ولكنه لم يلتفت إليه؛ لأن الكلام في حمل الموجودات. [النيراس: ١٣٣]



قلنا: لأن هذا إنما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات، لا في مثل العلم والقدرة، مع أن الكلام فيه ولا في الأجزاء الغير المحمولة، كالواحد من العشرة، واليد من زيد. وذكر في "التبصرة": أن كون الواحد من العشرة، واليد من زيد غيره، مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث، وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة، وعد ذلك من جهالاته؛ وهذا لأن العشرة اسم لجميع الأفراد، متناول لكل فرد مع أغياره، فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه؛ لأنه من العشرة، وأن تكون العشرة بدونه، وكذا لو كان يد زيد غيره، لكان اليد غير نفسها، هذا كلامه ولا يخفى ما فيه.

**قلنا لأن هذا إلخ:** أي لا يجوز أن يكون مرادهم ذلك؛ لأن الاتحاد بحسب الوجود، والمعايرة بحسب المفهوم، إنما يصح في الصفة المشتقة من الصفات؛ لأنها تحمل على ادات لا في الصفات؛ لأنها لا تحمل، فلا يقال: الله علم وقدرة، قوله: ولا في الأجزاء الغير المحمولة كالواحد من عشرة واليد من زيد؛ إذ لا يقال: الواحد عشرة واليد زيد، ويمكن عددا توحيه كلام أهل السنة، وهو أن مرادهم الصفات الإلهية فقط؛ لأنه المقصود، وإن كان سوق كلامه على العموم، فلا يرد عليه الاعتراض بالأجزاء الغير المحمولة، وأما أن العلم والقدرة لا تحمل عليه فممنوع، عند القائلين بأن الصفات غير الذات، فإن الحكماء يصرحون بأن الواحد علم وعالم ومعلوم، وإنما لم يستعمله أهل اللغة؛ لقصورهم عن نحو هذه الدقائق. [المراس: تعبير. ١٣٤]

**مع أن الكلام** أي كلام المشايخ في الصفات التي هي المادي. **كالواحد من العشرة** فالواحد من العشرة لا غيرها ولا غيرها، وكذا اليد ليس عين زيد ولا غيره، مع أنه لا يصدق عليهما لا هو بحسب المفهوم، ولا غيرها بحسب الوجود. [رمضان أمدي: ١٣٠] **ودكر في "التبصرة"** اعلم أن الشيخ أنالمعين ذكر في "التبصرة" توحيتها لكلام أهل السنة، فأراد الشارح **بطلاله**، فقال: ودكر في "التبصرة". [المراس: ١٣٤] **لكان اليد غير نفسها** لأن زيد اسم لكل عضو مع أغياره.

**ولا يحكي ما فيه** لأنه لا يلزم من كون الواحد غير العشرة كون غير نفسه، وكذا لا يلزم من كون اليد غير زيد كونها غير نفسها؛ لأن العشرة لم تطلق على كل فرد من تلك الأفراد، بل على كل الأفراد، وكذا زيد لم يطلق =

## [العلم صفة أزلية]

وهي أي صفاته الأزلية العلم، وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها.  
والقدرة وهي صفة أزلية.....

= عني يده، بل على المجموع ألا يرى لو حلف بأن قال: والله ليس عليّ لريد عشرة، وله عليه درهم واحد، لم يبحث، فعلم أن العشرة اسم لجميع الأفراد، لا كل واحد من الأفراد والآحاد، وكذا اليد بالسنة إلى زيد. [رمضان آفندي: ١٣٠، ١٣١]

**المعلومات.** أي ما من شأنها أن يعلم، فلا يرد أنه تحصيل الحاصل، واعتراض بأن التعريف دوري، أجب بأن المراد بالمعلومات دوائها غير منحوتة بصفة المعلومة، ويمكن أن يقال: الحدود هو العلم الاصطلاحي، والواقع في الحد هو اللغوي. عند تعلقها بها: أي عند تعلق الصفة بالمعلومات، وفيه إشارة إلى دفع إشكال يرد على العلم الإلهي، وهو أن الله تعالى إن علم في الأول أن ريذا في الدار فهو غير مطابق للواقع، وإن علم أنه سيدخل لرم تغير هذا العلم عند دخوله في الدار، ثم عند خروجه عنها، وحاصل الدفع: أن للعلم تعلقين بالمعلومات، أحدهما: قدم شامل لكل ما يمكن تعلق العلم به، من الأزليات والحادثات والممكنات والمحاللات، وهذا التعلق حادث يكون باعتبار أنه سيوجد، ثانيهما: تعلقات فيما لا يراد محتصة بالمتجددات، تحدث عند حدوثها، فالعلم في الأول متعلق بأنه سيدخل فإذا دخل تعلق بأنه داخل، ثم يتعلق بأنه كان داخلا، فالتعلق للأول أزلي، والأخيران حادثان، والاكتشاف ثابت على حسب التعلق، ولا يلزم من ذلك تغير في الصفة الإلهية، بل في تعلقاتها، وهي أمور إضافية لا يوجب تغيرها تغيرا في الصفة القديمة، فإنك إذا تحركت حول الأسطوانة، كانت تارة عن يمينك، وتارة عن شمالك، ومرة أمامك، ومرة خلفك، مع أنها في نفسها على حاتها، وإنما المتغير نسبتها إليك، وللمتكمين عن هذا الإشكال جوابان آخران: أحدهما: لأبي الحسن البصري عن المعتزلة، وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، ولا يخفى بطلانه عقلا وسمعا، ثانيهما: لمشايخ المعتزلة وكثير من الأشاعرة، وهو أن علمه تعالى متجدد بالمتعلقات تعلقا واحدا، فعلمه بأن ريذا سيوجد عين علمه، بأنه موجود الآن، أو كان موجودا؛ وذلك لأن من علم أن ريذا سيدخل الدار عدا، ثم استمر علمه هذا إلى العدا، كان عالما بهذا العلم أنه دخل الآن، ولكننا نحتاج إلى تجديد العلم به؛ لطريان الغفلة، أما الواجب تعالى فعلمه مستمر بلا عفة. [الميراس: ١٣٤، ١٣٥]

**والقدرة** قدم العلم؛ لعمومه باعتبار التعلق؛ ولتوقف القدرة على العلم باعتبار التعلق، وإما قدم القدرة على الحياة، مع تأخرها عنها وجودا؛ إذ للقدرة مدخل تام في التأثير، فكأها نزلت منزلة الذات؛ ولذا يوصف بالمؤثرية.

**تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها. والحياة وهي صفة أزلية** توجب صحة العلم. <sup>احترار عن صفة المخلوقات</sup>  
**والقوة وهي بمعنى القدرة. والسمع وهي صفة** تتعلق بالمسموعات. **والبصر وهي**  
**صفة** تتعلق بالمصرات، فتدرك **بهما إدراكاً تاماً**، .....

= ويقال أنها صفة مؤثرة، مع أن المؤثر في الحقيقة ليس إلا الذات، واعلم أن للقدرة تعقيل: أرلي لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل، فقدمه لا يوجب قدم المقدور، وتعلق حادث لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل، هذا عند من لا يقول بالتكوين، وأما عند من يقول به، فالتعلق الحادث ليس إلا التكوين، ومتعلقات القدرة كلها أزلية. [ملاً أحمد: ١١٥]

**تؤثر في المقدورات** طاهره مبني على ما ذهب إليه الأشعري، من إرجاع التكوين إلى القدرة، لا على مذهب المصنف. ومشايعه الماتريدية القائلين، بأن القدرة صفة مصححة، والإرادة مرجحة، والتكوين مؤثرة، اللهم إلا أن يؤول التأثير يجعل المقدورات ممكنة الصدور عن الواجب سبحانه. عند تعلقها بها: احتنف في أن تعلق القدرة بالمقدورات قدم أو حادث، فالقائلون بالتكوين على أنه قدم؛ لأن صحة صدور المقدور عنه تعالى غير مخصوص بزمان، وأما نفاة التكوين كالأشعرية، فقال بعضهم: قدم؛ لأن القدرة تعلقت في الأزل بإيجاد المقدورات في أوقاتها المخصوصة، فإذا حضر الوقت حرح المقدور من العدم، وقال بعضهم: يحدث عند وجود المقدور، وهو مختار الشارح. [النيراس: ١٣٥]

**والحياة** اعلم أن الحياة - بمعنى القوة الثابتة لاعتدال المراج - نقص في الباري تعالى، يحث تنزيهه عنه، وبمعنى صفة توجب صحة العلم، غير قطعي الثبوت؛ لحوار أن يكون ذاته مشأ لصحة العلم بلا حاجة إلى صفة حقيقية من الحياة. [رمضان أفندي: ١٣١] **والقوة وهي بمعنى**. قيل إما ذكرها لوجهين: أحدهما: التسيه على ترادفهما، ثانيهما: الإشارة إلى صحة إطلاق القوي عنه سبحانه. [النيراس: ١٣٦] **وهي صفة**: كان الأسب أن يقول: صفة أرلية، لكن اعتمد على ما ذكر في العلم والقدرة، أو لأن قوله: لا على تأثير حاسة ووصول هواء، من تنمة تعريفي السمع والبصر. [النيراس: ١٣٦]

**إدراكاً تاماً** فوق الإدراك العلمي، وفيه رد على فلاسفة الإسلام وبعض المعتزلة، حيث رعموا أن السمع والبصر في نحو قوله تعالى: ﴿أَنْ تَسْمَعَ صَوْتَهُ﴾ (الحج ٦١) هو العلم بالمسموعات والمصرات، لا الحالة الإدراكية التي يحدها أحدنا بالحواسين، ويسب هذا إلى الأشعري، وهو وهم شأ من قوله: إن الإحساس علم فتأمل، احتجت الأشاعرة على أن السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم بوجهين: أحدهما: أن العلم بالمسموعات والمبصرات =

لا على سبيل التخيل والتوهم، ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء. ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات، كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات؛ لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث. **والإرادة** **والمشيئة** وهما عبارتان .....

= حاصل قبل وجودها، بخلاف السمع والبصر فهما متغايران، ثانيهما: أنه لو صح اتصافه بالسمع والبصر؛ لكونه عالما بالمسموعات والمبصرات لصح اتصافه بالشم والذوق واللمس؛ لأنه عالم بالمسموعات والمذوقات والملموسات. [النيراس: ١٣٦]

**سبيل التخيل:** التخيل: هو إدراك الصورة المخزونة في الخيال، فإنك إذا أبصرت زيدا، أو سمعت صوتا، ارتسمت صورتهما في حاسة الخيال، بحيث نعهما كالحاضر. ولكن هذا الإدراك أضعف من الإدراك بالسمع والبصر، والتوهم: هو إدراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات، كحلم زيد وشجاعته، فإنهما مدركان بحاسة الوهم، لا بالسمع والبصر، ومقصود الشارح عليه السلام من هذا الكلام تأكيد قوله: إدراكا تاما، للرد على الفلاسفة؛ وذلك لأن العلم بالمسموعات والمبصرات إدراك يشبه التخيل والتوهم، وليس إدراكا تاما كالحاصل بالسمع والبصر. [النيراس: ١٣٦]

**طريق تأثير:** إشارة إلى دفع شبهة ذكرها الفلاسفة، وهي أن الإدراك بالسمع والبصر لا يحصل إلا إذا تأثرت الحاسة، وانفعلت عن المسموع والمبصر، وأيضا لا بد في السماع من وصول الهواء إلى صماخ الأذن، والله سبحانه منزّه عن الكل، وحاصل الجواب: أن تأثير الحاسة ووصول الهواء إنما هو في الحيوانات، وقياس الواجب تعالى عليهم من الحماقة، على أنا نمتنع اشتراطهما في الحيوانات أيضا، وبعثقد أن الإدراك خلق الله تعالى، كما صرح به شيخنا الأشعري. [النيراس: ١٣٦]

**ولا يلزم:** هذا جواب ما يقال: وهو أن يقال إذا كان السمع والبصر، وكذا العلم والقدرة قديمة، يلزم قدم المسموعات والمبصرات والمعلومات والمقدورات، فيلزم قدم العالم والمطوب خلافه، فأجاب بقوله: ولا يلزم، حاصله: أن يقال إنما يلزم القدم إن لو كانت التعلقات قديمة، وليس كذلك بل حادثة، والقدم إنما هو مبدأ التعلقات وموصوفاها، فلا يلزم قدم المسموعات والمبصرات. [رمضان أفندي: ١٣١]

**والإرادة** **والمشيئة:** لفظان مترادفان لغة واصطلاحا عند الجمهور، وزعمت الكرامية أن الإرادة صفة حادثة، والمشية صفة قديمة. [النيراس: ١٣٧]

**عن صفة في الحى**، توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع، مع <sup>وهما الفعل والترك</sup> استواء نسبة القدرة إلى الكل، وكون تعلق العلم تابعا للوقوع، وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم أن المشية قديمة، والإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى،....

**عن صفة في الحى** الظاهر أنه أراد تعريف مطلق الإرادة والمشية، ويعرف الصفة الإلهية منه إذا قيدت الصفة بالأزلية، ويحور أن يراد تعريف الصفة الإلهية، وترك القيد اعتمادا على ما مر في العلم والقدرة، ولك أن تقول: اللام في حى لعهد. [النبراس: ١٣٧] **مع استواء نسبة** إشارة إلى الاستدلال على إثبات صفة الإرادة، وكوها معايرة لقدرة، وتقديره: أن القدرة صفة يصح لها الفعل والترك، فمستها إلى هذين المقدورين على السواء، وكذا نسبتها إلى الأوقات، فإن صدر لها الفعل في وقت، والترك في وقت لزم الترحيح بلا مرجح، فلا بد من صفة أخرى ترجح أحد المقدورين وأحد الأوقات. [النبراس: ١٣٧]

**وكون تعلق العلم** رد على الفلاسفة، حيث رعموا أن الإرادة الإلهية عبارة عن العلم بنظام العالم على أحسن ما يمكن، ويسمونه بالعناية الأزلية، ويرعمون أن هذا العلم علة لفيض الوجود على الكل، على حسب ما يقتضيه استعداد المواد والأوصاف الفسكية، وكذا على مشايخ المعتزلة، كأبي الحسن واسطاء والحافظ، رعموا أن الإرادة علمه تعالى يقع في العقل، ويسمونها بالداعية، وتقدير الرد: أن العلم لو كان عين الإرادة فلا يحلو: إما أن يكون مرجح أحد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور، أو العلم بوقوعه ووجوده في الخارج، وكلاهما لا يصيران محصضا، أما الأول: فإنه عام شامل لواقع وغيره، فإنه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب، فلا يكون محصضا له وهو ظاهر، وأما الثاني: فلأن العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال أو الاستقبال، فإن المعلوم هو الأصل، والعلم صورة له وحل وحكاية عنه، سواء كان مقدما عليه وهو الفعلي، أو مؤجرا عنه وهو الاعمالي، والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء، حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحثية التي تعلق به العلم، لا يكون علما بل جهلا، وإذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع، فلا يكون عين الإرادة التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع لها. [النبراس: ١٣٧، عدا الحكيم: ٨٤]

**وفسما ذكر** أي فيما ذكر من ترادفهما، وتعرفهما بصفة توجب التخصيص، وذكرهما في الصفات الأزلية. [النبراس: ١٣٨] **من رعم** وهم الكرامية، رعموا أن المشية تعلق بمطلق إيجاد الشيء، والإرادة بإيجاده في وقت محصوص. [النبراس: ١٣٨] **قائمة بذات الله** وهؤلاء يحورون قيام الحوادث بذاته تعالى، وعمل التنبيه ترادفهما وعدهما في الأزليات. [النبراس: ١٣٨]

وعلى من زعم أن معنى إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب، ومعنى إرادته فعل غيره أنه أمر به، كيف وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسائر الواجبات، ولو شاء لوقع. **والفعل والتحليق** عبارتان عن صفة أزلية، تسمى **بالتكوين**، وسيجيء تحقيقه، وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق.

**والترزيق** هو تكوين مخصوص، صرح به إشارة إلى أن مثل التحليق والتصوير والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك، مما أسند إلى الله تعالى، كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات، هي التكوين، لا كما زعم الأشعري، من أنها إضافات وصفات للأفعال.

**وعلى من زعم:** وهذا الراعم الحسين النجار من المعتزلة، والإرادة على هذا أمر عديم، ويرد عليه أولاً: أنه يلزم أن يكون الحماد مريدا كالنار في الإحراق، وثانياً: أن هذا ليس يصلح محصصاً لأحد المقدورين، بل هو دهاب مذهب الفلاسفة في الإيجاب، ونفي القصد والاحتيار. [النيراس: ١٣٨] **ولو شاء:** أي شاء صدور الإيمان والواجبات عنهم لوقع وإلا لزم العجز، فعلم أن الأمر غير المشيئة، وفيه نظر؛ لأن المعتزلة يخورون تخلف مراده تعالى عن إرادته؛ لأن إيمان الكافر مراد عندهم ولا يقع، أجيب: بأن الشارح رحمه الله اعتمد على أن بطلان التحلف بديهي؛ لاستلزامه غلبة العبد على صانعه تعالى. [النيراس: ١٣٨]

تسمى **بالتكوين** وعرفوه بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود. صرح به أي بالترزيق مع أنه داخل في الفعل. **زعم الأشعري.** قيل: فيه إشارة إلى أن مختار الشارح رحمه الله مذهب المصنف رحمه الله. [النيراس: ١٣٨] **من أنها إضافات.** فإنه قال: التكوين ليس صفة حقيقية، بل إذا تعلق القدرة والإرادة بالرق حدث إضافة تسمى الترزيق، وإذا تعطلت بالحياة حصل إضافة تسمى الإحياء، وقس عليه. وصفات الأفعال: فإنه قسم الصفات إلى صفات الذات، وهي التي لا يخور حلول الذات عنها، كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والكلام، وإلى صفات الأفعال، وهي حادثة بخور خلوه عنها، كالتحليق والترزيق والتصوير ونحوها، ولا يلزم منه قيام الحوادث بذاته تعالى؛ لأن الإضافات أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج. [النيراس: ١٣٨، ١٣٩]



## [الكلام صفة أزلية]

**والكلام** وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف؛ وذلك لأن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى، ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة، وهو غير العلم إذ قد يخبر الإنسان عما لم يعلمه، بل يعلم خلافه وغير الإرادة؛ .....

**بالنظم:** أراد اللفظ، لكن الأصوليين يعبرون عن لفظ القرآن بالنظم أدباً، لأن اللفظ طرح الشيء عن الفم، والنظم جمع اللآلئ في السلك، المسمى بالقرآن المركب من الحروف: يريد أن الكلام المعدود من الصفات الإلهية هو المعنى القديم القائم بذاته تعالى، وأما هذا القرآن المركب من الحروف اهتداء فحادث، وليس صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، بل هو دال عليها، ويسمى الأول بالكلام النفسي، والثاني بالكلام اللفظي، والمعتزلة يسكرون الأول، ويقولون: كلام الله هو اللفظي احادث فقط، فهذا تحرير محل النزاع. [النيراس: ١٣٩]

**ثم يدل عليه** فهذا المعنى هو الكلام النفسي هو معنى واحد غير مختلف، يعبر عنه بأمور مختلفة، فهو غيرها؛ لأن ما يختلف غير ما لا يختلف. [النيراس: ١٣٩] وهو غير العلم هذا جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن هذا المعنى هو العلم أو الإرادة؛ لأن مدلول العبارة في آخر علم المتكلم به، وفي الأمر إرادة المأمور به، وفي الهي إرادة عدم الفعل، فلا يثبت كلام النفسي، فأجاب عنه بقوله وهو غير العلم إلخ. [النيراس: ١٣٩]

**بل يعلم خلافه:** كسائر الأحكام الكاذبة، فإن الخبر فيها على خلاف العلم فثبت تغايرهما، واعتراض عليه بأن الكذب محال في حقه تعالى، وقياس الغائب على الشاهد ممزوج، وأجاب الإمام الرازي رحمه الله بالإجماع على أن ماهية الخبر متحدة في الغائب والشاهد، فمغاير العلم في الشاهد هو معيار العلم في الغائب، وأجاب بعضهم: بأن المقصود منه تصوير التغاير بين الكلام النفسي والعدم والإرادة، وأما إثباته صفة لمواجهة فالإجماع والقل عن الأنبياء، وأجاب بعض: بأن المحال يحوز قياس الغائب على الشاهد، ودفع الأول: بأن الاتحاد ممنوع، بل هو أول البحث، والثاني: بأن الإجماع والقل بما يدلان على ثبوت الكلام، لا على أنه مغاير للعلم والإرادة، فلا بد من بيان المعايير، وإلا وجب تأويل ما نقل بالعلم والإرادة، والثالث: بأن المطلوب إثبات ما هو من مهمات الدين؛ لإسكات الخصم فقط. [النيراس: ١٣٩]

لأنه قد يأمر بما لا يريده، كمن أمر عبده قصداً إلى إظهار عصيانه، وعدم امتثاله لأوامره، ويسمى هذا كلاماً نفسياً، على ما أشار إليه الأخطل بقوله: شعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقال عمر رضي الله عنه: **إني زورت في نفسي مقالة، وكثيراً ما تقول لصاحبك: إن في نفسي كلاماً أريد أن أذكره لك، والدليل على ثبوت صفة الكلام: إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام،.....**

**وعدم امتثاله:** توضيحه: أن الرجل قد يضرب عبده العاصي، فيومه الناس ويقولون: لا تضرب عبدك بلا حق، فيقول: هو عاص، فيقولون: كذبت، فيريد أن يظهر عليهم عصيانه، فيأمره بفعل وهو يريد أن لا يفعله العبد ليظهر صدقه. [النبراس: ١٣٩] **كلاماً نفسياً.** وأورد عليه بأن العرب لا يسمونه كلاماً، فأجاب محتجاً بكلام البلغاء بقوله: على ما أشار إليه الأخطل، وهو شاعر من نصارى العرب، كان من دولة قدماء بني أمية، ونسب بعضهم البيت إلى أمير المؤمنين علي رضي الله عنه. [النبراس: ١٤٠] **إني زورت:** التزوير: اختراع الكذب، أو ترين الشيء، أو تدبير الكلام، والمراد أحد الأخيرين، وهذا من قصة بيعة أبي بكر رضي الله عنه، قال: اجتمعت الأنصار على أن يأمرُوا سعد بن عبادَةَ رضي الله عنه، فمشيت إليهم مع أبي بكر، وزورت في نفسي مقالة، فتكلم أبو بكر ولم يترك مما زورت شيئاً. [النبراس: ١٤٠]

**وتواتر النقل:** قال العلامة الخيالي: وقال في التلويح: ثبوت الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه، وعلى التصديق بثبوت النبي ﷺ بدلالة معجزاته، ولو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور، وبين كلاميه تدافع تم كلامه. ولعل التحقيق عدم توقف ثبوت الشرع على التصديق بكلامه؛ إذ يجوز إرسال الرسل، بأن يخلق فيهم علماً ضرورياً برسالتهم، وما يتعلق بها من الأحكام، أو يخلق الأصوات الدالة عليها، ويصدقهم بأن يخلق المعجزة في أيديهم، من غير احتياج في شيء من ذلك إلى اتصافه تعالى بالكلام، قال في 'شرح المقاصد': إنه متكلم تواتر النقل بذلك من الأنبياء عليهم السلام، قد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على إخبار الله تعالى، من صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور، وما ذكر في التلويح: مباه على ما هو المشهور المتعارف، ومبني ما ذكره في هذا الكتاب: على التحقيق، فلا تدافع. [ملاً أحمد جند: ١٢١]

أنه تعالى متكلم، مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام، فثبت أن لله تعالى صفات ثمانية، هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والتكوين والكلام. ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء، كرر الإشارة إلى إثباتها وقدمها، وفصل الكلام ببعض التفصيل، فقال: وهو أي الله تعالى متكلم **كلام** هو **صفة له**. ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء، من غير قيام مأخذ الاشتقاق به. وفي هذا رد على المعتزلة، حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له أرية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، ليس من **حس احروف والأصوات**.

أنه تعالى متكلم فإنهم كانوا يشنون له الكلام، ويقولون: إنه أمر بكذا، وهى عن كذا، ويحرر بكذا، وكل ذلك من أقسام الكلام. فإن قيل: صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى إياه، وإبه إخبار عن كونه صادقا، وهو كلام خاص له، وإثبات الكلام به دور. فتد: لا سلم أن تصديقه له كلام، بل هو بصهار المعجزة على وفق دعواه الذي يدل على صدقه، ثبت الكلام أو لم يثبت. [رمضان آفندي: ١٣٥]

ولما كان **الخ** كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن الإرادة والتكوين والكلام تعلم مما سبق، فما الحاجة إلى ذكرها ثانيا؟ وهو التكرار المتعبر عنه، فأجاب عنه بقوله: ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الإشارة إلى إثباتها. [رمضان آفندي: ١٣٥] **المشتق للشيء** وهو المستترم لقيام الكلام، والمعتزلة يسلمون وجوب قيام التكلم، ويكررون استمراره قيام الكلام، فإنهم يحسون التكلم بمعنى إيجاد الكلام في محالها. [عصاة: ١٨٠] هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ وحبريل **و** شجرة موسى **و** بل كل من يقرأه. [البراس: ١٤٠]

**ليس صفة له**. تفصيل الكلام في هذا: هو أنه قال الحاشية: كلامه حروف وأصوات، وسموا أهما حادثة بكنهم رعموا أهما قائمة بذاته تعالى، وإنه قدس، والكرامية وافقوا الحسابية في أن كلامه حروف وأصوات، وسموا أهما حادثة بكنهم رعموا أهما قائمة بذاته تعالى؛ لتجويزهم قيام الحوادث به، فقد قالوا بصحة اقياس الثاني، وقدحوا في كبرى اقياس الأول، وقالت المعتزلة كلامه تعالى أصوات وحروف، لكنها ليست قائمة بذاته تعالى، بل يخلقها الله في غيره، كاللوح المحفوظ، أو حبريل **أو** التي **و** وهو حادث، فهم أيضا صححوا القياس الثاني، لكنهم قدحوا في صغرى القياس الأول، وهو أن كلامه تعالى صفة له، وهذا الذي قالته المعتزلة لا سكره، بل نقول به وسميه كلاما لفظيا، ويعترف بخدوئه وعدم قيامه بذاته، لكننا نشأت أمرا وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، ونقول: هو الكلام حقيقة، وهو قائم بذاته تعالى، فسمع صغرى القياس الثاني. (مواقف مع الشرح) **ضرورة**: الضرورة بمعنى 'يقين ههنا'.

ضرورة أنها أعراض حادثه، مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض؛ لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي. وفي هذا رد على الخنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه عرض، من جنس الأصوات والحروف، ومع ذلك فهو قديم.

وهو أي الكلام صفة أي معنى قائم بالذات، <sup>أي بذات الله تعالى</sup> منافية لسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه، والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات، إما بحسب الفطرة كما في الخرس، أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية، فإن قيل: هذا إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي؛ إذ السكوت والخرس إنما ينافي التلفظ؟ قلنا: المراد السكوت والآفة الباطنيتان، بأن لا يدبر في نفسه التكلم أو لا يقدر على ذلك، فكما أن الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده، أعني السكوت والخرس.

بانقضاء البعض هذا دليل حدوثها، وحدث المسوق طاهر، أما المقصي: فلأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه. [البراس: ١٤٠] فهو قديم القول بقدمه مذهب الخنابلة، أما الكرامية: فذهبوا إلى حدوثه لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى، ففي كلام الشارح: مساهلة، ولعله وجد بعض الكرامية قائلين بقدمه. [البراس: ١٤١] هو ترك التكلم قيل: فيه مساهمة، والأولى أن يقال: عدم التكلم؛ لئلا يشعر بسبق التكلم مع القدرة عليه، يعني تقابل السكوت والتكلم تقابل العدم والملكة، فلا يوصف الحجر بالسكوت. [البراس: ١٤١]

فإن قيل: حاصل السؤال: أن يقال إن قوله: أولاً ليس من جنس الحروف والأصوات، يافض قوله ثانياً، وهو منافية لسكوت والآفة؛ لأنه يفهم من الأول أن الكلام ليس من جنس الحروف والأصوات، فيكون المراد به الكلام النفسي، وعن الثاني يفهم أن الكلام من جنس الحروف والأصوات، فيكون المراد به الكلام اللفظي، وما هذا إلا تناقض، أو يقال: إن هذا التعريف إنما يصدق على الكلام اللفظي، والمقصود تعريف الكلام النفسي. [رمضان أفندي: ١٣٧]

فكذا ضده فحيث يكون تقدير قوله هو ترك التكلم مع القدرة عليه هو ترك إرادة التكلم مع القدرة عليه. وأيضاً يكون تقدير قوله هي عدم مطاوعة الآلات، هي عدم القدرة على الإرادة، واعلم أن الكلام اللفظي مناف للسكوت والآفة العظيين، كما أن الكلام النفسي مناف للسكوت والآفة الفسيين؛ لأن التكلم بالكلام الظاهر =

**والله تعالى متكلم بها أمر وناه وخبر.** يعني أنه صفة واحدة، تتكرر بالنسبة إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات، كالعلم والقدرة وسائر الصفات، فإن كلا منها واحدة قديمة، والتكرر والحدوث إنما هو في التعلقات والإضافات، لما أن ذلك أليق

= لا بد أن يتدبر في نفسه أولاً، ثم يتكلم بهذا الكلام الظاهري، وذلك التدبر منه كلام باطني، وهو مناف للسكوت الباطني الذي هو عبارة عن عدم ذلك التدبر؛ لأن السكوت اللفظي ضد النطق اللفظي، دون الكلام المعنوي الذي صده السكوت المعنوي، وكلاماً في الكلام المعنوي دون مدلول الكلام اللفظي، والفرق بين السكوت والآفة الباطنيين، وبين السكوت والآفة الظاهريين، وبين السكوت الباطني والسكوت الظاهري، وبين السكوت الباطني والآفة الظاهري، أما بين السكوت والآفة الباطنيين: فعموم وخصوص مطلق؛ لأنه كلما لم يقدر على التكلم في نفسه لا يريد في نفسه التكلم، وليس كلما لا يريد في نفسه التكلم لا يقدر على ذلك في نفسه، وأما بين السكوت والآفة الظاهريين: فهو انتاب الكلي، وأما بين السكوت الباطني والسكوت الظاهري: فعموم وخصوص من وجه؛ لأهما موجودان في ترك التكلم، مع القدرة عليه، وعدم إرادة التكلم في نفسه، ووجود ترك التكلم ووجود عدم إرادة التكلم في نفسه مع إرادة التكلم في نفسه مع التكلم، وكذا الفرق بين السكوت الباطني والآفة الظاهري عموم وخصوص من وجه، لوجودهما معا في الفصل ووجود الآفة الأولى في الآخر، ووجود الآفة الثانية في المحو، وتأمل النسبة بين الباقي. [رمضان أفندي: ١٣٧، ١٣٨]

**بها أمر وناه** إشارة إلى دفع بعض الأشاعرة، حيث رعم أن الكلام ليس صفة واحدة، بل خمس صفات: الأمر والنهي والخبر والاستفهام والدعاء. [البراس: ١٤١] **أنه صفة واحدة** ويستدل عليه بأنها لو تعددت فاستلزمها إلى الذات، إن كان بالاحتياط لزم حدوثها؛ لأن القديم لا يكون صادراً بالاحتياط، وإن كان بالإيجاب لزم ثبوت كميات غير متناهية، أو لترحيج بلا مرجح؛ لأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السواء. [البراس: ١٤١] **باختلاف التعلقات** فالكلام الواحد خبر بحسب التعلق بالمحير عنه، وأمر بحسب التعلق بالمأمور به، وقس عليه، فالكلام جرئ حقيقي يتعدد أسمائه بالإضافات، كتسمية زيد كاتباً وشاعراً ومجماً، وليس نوعاً له جرئيات، أو كلاً له أجزاء. [البراس: ١٤١]

**والحدوث إنما هو** ذكر الحدوث استطرادي للإشارة إلى الاستشهاد، أي كما أن الصفة القديمة يكون في تعاقبها وإضافاتها حدوث، كتعلق القدرة بإنعاده زيد يوم الجمعة، ولا يلزم منه حدوث الصفة، فكذلك يكون في تعاقبها وإضافاتها كثرة، ولا يلزم منه تعدد الصفة، ولو قال: كاحدوث، لكان أحسن. [البراس: ١٤١] **لما أن ذلك أليق** دليل على قوله: صفة واحدة، وحاصله: أن اللائق بالتوحيد نفى الصفات، ولكنا أنشأ صفات ثماني لضرورة، فالأسبب تقبيل الصفات ما أمكن، ونفي ما راد عن الضرورة، ولما في هذا الدليل بحث في آخر =

بكمال التوحيد؛ ولأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها. فإن قيل: هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها، فيكون متكثرًا في نفسه؟ قلنا: ممنوع، بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات، وذلك فيما لا يزال، وأما في الأزل: فلا انقسام أصلاً، وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خير، ومرجع الكل إليه؛ لأن حاصل الأمر إخبار عن <sup>قيل هو الإمام الرازي</sup> قيل هو الإمام الرازي استحقاق الثواب على الفعل، والعقاب على الترك، والنهي على العكس، وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الإعلام، وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة، .....

= بحث التكوين، وملخصه: أن تعدد الصفات لو كان ينافي التوحيد فالقول بالشمالية شرك، وإلا فلا بأس في إثبات ألف ألف صفة بل هو الأنسب بالكمال. [النيراس: ١٤١، ١٤٢]

**ولأنه لا دليل** دليل ثان على وحدة الكلام بل سائر الصفات، وهو أن الثابت بالدليل هو تكثر التعلقات والإضافات، لا تكثر الصفة، ومن ادعاه فعليه البرهان، ولا يحفى أن هذا النوع من الحجة ضعيف؛ لأن عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول، ولو سلم فعدم الاطلاع على الدليل لا يدل على عدمه، نعم قد يستعمل أمثاله في الخطابات. [النيراس: ٤١٢] **فإن قيل** حاصل السؤال: أن الكلام كلي، والأمر والنهي والحر جزئيات له، والكلي لا يوجد في الخارج، إلا في ضمن الجزئيات المتكثرة، فلا يمكن وجود الكلام إلا مع التكثر، فلا يصح قولكم: الكلام واحد، وإنما التكثر في التعلقات. [النيراس: ١٤٢]

**قلنا** حاصل الجواب: أنه ليس نسبة الكلام إلى أقسامه، كنسبة الكلي إلى جزئياته، بل كنسبة ريد إلى عوارضه، من الكاتب والصاحك، فكما أنها لا توجب تكثراً في ذات ريد، ويجوز أن يوجد ريد معها، وبدونها فكذا حال الكلام مع أقسامه، وهذا الجواب إنما هو على مذهب الإمام عبد الله بن سعيد القطان وجمع من قدماء الأشاعرة، حيث ذهبوا إلى أن كلام الله سبحانه في الأزل ليس أمراً ولا نهياً، وإنما يقسم إليها بالتعلقات الحادثة، وأما على مذهب الجمهور القائلين بأنه في الأزل أمر وهي، وأن التعلقات قديمة فالجواب أن التكثر بحسب التعلقات ولو كان أزلياً لا يوجب التكثر في الذات كما في العلم. [النيراس: ١٤٢]

**ومرجع الكل إليه** المقصود من هذا الإرجاع الجواب عن إشكال أورده المعتزلة، وهو أنه لو كان الكلام أزلياً لم يكن معنى للأمر والنهي والاستمهام والنداء؛ إذ لا مخاطب في الأزل. [النيراس: ١٤٢] **والنهي على العكس**. أي العقاب على الفعل والثواب على الترك.



ورَدُّ بآنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة، واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد. فإن قيل: الأمر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه وعبث، والإخبار في الأزل بطريق الماضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه، قلنا إن لم نجعل كلامه في الأزل أمراً وهياً وخيراً فلا إشكال، وإن جعلناه فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصورته أهلاً لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الأمر، كما إذا قدر الرجل ابناً له، فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود، .....

**اختلاف هذه المعاني** فإن مدلول الخبر غير مدلول الأمر قطعاً، وإلا لم تكن أقسامه متسابقة من الكلام؛ ولذلك كان الخبر يعمَل الصدق والكذب، بخلاف أحواله. [النيراس: ١٤٢] **واستلزام النقص** يريد أبا سلمنا أن الأمر مستلزم لمعنى الإحمار عن استحقاق فاعله الثواب، لكنه لا يوجب اتحاد الأمر والخبر، وإلا لزم الاتحاد بين كل متلازمين كالأب والابن، وهذا سفسطة. [النيراس: ١٤٢]

**فإن قيل** هذان إشكالات أوردتهما معتزلة على الأشاعرة، وحاصل الأول: أنه لو كان الكلام أزلياً لكان الله سبحانه أمراً أو بهياً في الأزل بلا مخاطب، وهذا غير معقول، وتقرير الثاني: أن الإحمار بلفظ الماضي كثير في القرآن نحو: قال موسى، قلنا يا دا القريب، وصدق لفظ الماضي يقتضي وقوع مضمونه قبل الإحمار، فلو كان الكلام أزلياً لزم الكذب، وهو محال على الله تعالى. [النيراس: ١٤٢]

**قلنا إن لم نجعل** هذان جوابان عن الإشكال الأول، وبناه: أن أهل السنة اختلفوا في وصف كلام الله سبحانه في الأزل بكونه أمراً وهياً، فقال عبد الله بن سعيد القطان وجماعة بأن كلامه في الأزل لا يوصف به، بل إنما يصير أمراً وهياً عند نزوله على الأنبياء عليهم السلام، ومشى الشارح - رحمه الله - على مذهبه، وذهب الشيخ الأشعري إلى أن الانصاف بما قدم، وكذا التعلقات القديمة، والشارح - رحمه الله - قرر الجواب على كل من المذهبين، وملخص الجواب الثاني: أن السفه والعبث إنما يلزم لو طلب الفعل من المعلوم في حال عدمه، وليس كذلك. [النيراس: ١٤٣]

**فيكفي وجود** إشارة إلى رد ما قيل: إن الخطأ لا بد أن يكون إلى مخاطب موجود في الخارج، والجواب: أن هذا إنما يرمي في الخطاب اللفظي، وأما في الخطاب النفسي فالوجود العلمي كاف. [النيراس: ١٤٣] **كما إذا قدر** أي تصور الرجل إذا لم قبل تولده. **فأمره بأن يفعل**. أورد عليه: أنه عزم على الطلب أو تحيل له، أما حقيقة الطلب فهي سفه بل محال، أحجب بوجهين: أحدهما: أنه لو صح لم يأمرنا النبي - صلى الله عليه وسلم - بشيء، ودفع بأنه أمر ضمني في صم أمر الموجودين في عهده، والكلام في الأمر الصريح، ثانيهما: أن المراد هو أن يقول الرجل للحاضرين: إني أمر أبي أن يشغل بالعلم، فبلغ إليه أمري فهذا حقيقة الطلب. [النيراس: ١٤٣]

والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا تتصف بشيء من الأزمنة؛ إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى؛ لتنزهه عن الزمان، كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان.

### [القرآن غير مخلوق]

ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم، كما يطلق على النظم المتلو الحادث، فقال: **والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق**، وعقب القرآن بكلام الله تعالى؛ لما ذكر المشايخ من أنه يقال: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ولا يقال: القرآن غير مخلوق؛ **لئلا يسبق إلى الفهم.....**

**والإخبار بالنسبة.** جواب عن الإشكال الثاني، أي لا يتصف الخبر بالوقوع في الأزمنة من ماضٍ أو مستقبل؛ إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى لتنزهه عن الزمان، لما تقرر أن الموصوف بالزمان هو ما يتجدد ويتغير، فالله تعالى لا يوصف به، وحاصل الجواب: أن الكلام في الأزل مره عن الوقوع في الأزمنة، وإنما يوصف بالأزمنة فيما لا يزال يحدث العلاقات والأزمنة. [النبراس: ١٤٣]

**كما أن علمه أزلي.** إشارة إلى دفع إشكال أورده المعتزلة على الجواب، وهو أن التعبير على القديم محال، فلو لم يكن الكلام في الأزل موصوفاً بالأزمنة استحال ذلك فيما لا يزال، وحاصل الجواب: أن حدوث تعلقات الصفة لا يوجب تغيراً في الصفة كما في العلم فإن علم الحق سبحانه بوجود ريد قديم مع أنه فيما لا يزال قد يتعلق بأنه سيوجد، وتارة بأنه موجود وتارة بأنه كان موجوداً، وهذه التعلقات لا توجب تغيراً في صفة العلم، ومثله بأسطوانة يمشي رجل حولها، فتكون تارة عن يمينه، وتارة عن يساره، وتارة عن خلفه، وتارة قدامه، فهذه تغيرات في الأوضاع بين هذا الرجل والأسطوانة، من غير تغير في ذاتها. [النبراس: ١٤٣، ١٤٤]

**حاول التسبب:** وهو المشهور في العرف العام وعرف الأصوليين والمقهاء والقراء بالقرآن، ومحل التسبب قوله غير مخلوق؛ لأن الموصوف بعدم الخلق هو النفسي لا اللفظي، فقال: **والقرآن إلخ.** [النبراس: ١٤٤] **لئلا يسبق.** لأن إطلاق القرآن على الكلام اللفظي أشهر، كما أن إطلاق كلام الله تعالى على النفسي أكثر في عرف الأشاعرة. [النبراس: ١٤٤]

أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم، كما ذهبت إليه الحنابلة جهلاً أو عناداً، وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهاً على اتحادهما، وقصداً إلى جري الكلام على وفق الحديث، حيث قال **عليه السلام**: "القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ومن قال:

**جهلاً أو عناداً** الجهل: عدم العلم، والعناد: إنكار الحق مع العلم به، قالوا: كفى دليلاً على جهلهم قول بعضهم: الجلد والعلاف قديمان، وقول بعضهم: إن الجسم الذي يكتب فيه القرآن يصير قديماً بعد ما كان حادثاً، وبالجمة: المتكلمون يشعون على الحنابلة تشيعاً عظيماً، وهو أن الإمام أحمد صاحب المذهب وعظيم المقاتل، وفي مذهب أئمة كبار ومشايخ عظام، فمهم الشيخ عبد القادر الجيلي **رحمته الله** القائل بأن الحروف التهججي قديمة، فيجب الكف عن إساءة الأدب إليهم، ثم السعي في توجيه كلامهم، فأقول: قد ثبت عن الإمام أحمد أن الكلام اللفظي غير مخلوق، وهكذا عن كثير من أئمة الحديث، وفيه وجوه. أحدها: ما اخترناه، وهو أن مرادهم هو أن اللفظي قائم بذاته تعالى غير مرتب الأجزاء، كما احتاره صاحب "المواقف"، وسيذكره الشارح **رحمته الله** في آخر البحث وهو قول مقبول وإن بطل فليس بحيث يشع قائله؛ لكونه مذهب طائفة من أهل التدقيق، ثانياً: أنه نحاشي عن أن يتوهم المتوهمون أن الكلام النفسي محقق، ثالثاً: أنه أراد بغير المحقق غير المعترف، يقال: حقق الكلام إذا افتراه، ثم رواه الساقلون بالمعنى غلطاً، فوضعوا القدم مكان غير مخلوق، وفيه نظر: أما القول يقدم الجلد والعلاف فصادر عن بعض الجهلة المسويين إلى مذهبه، ويقال: كان يقوله الإمام أحمد **رحمته الله** رعباً لأنوف المعتزلة، وقد جرى عليه في ذلك محبة عظيمة، فإن الخليفة كان معتزلياً، فأخذته وضربه ضرباً وجيحاً ليعترف بأن القرآن مخلوق فلم يعترف، وروي أن الشافعي **رحمته الله** أتى بالقميص، وقيل: هذا قميص أحمد **رحمته الله** ضرب فيه، فغسله بالماء وشربه، وصب منه على وجهه، ورأى بعض الصالحين أحمد في المنام بعد موته، فسأله عن حاله، فقال: دخلت على الله، فقال: يا أحمد! قد أوديت فينا، فانظر إلى وجهنا. [النيراس: ١٤٤]

**سبها على اتحادهما** خلافاً للفلاسفة، حيث رعبوا أن العقول والأفلاك غير حادثة، وليست غير مخلوقة، فعبر الحوادث أعم. [النيراس: ١٤٤] قال **عليه السلام** وأحدث رواه ابن عدي في الكامل عن أبي هريرة **رحمته الله**، ورواه الديلمي عن رافع بن حديد وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين **رحمته الله**. وأخرج الخطيب عن جابر **رحمته الله** يرفعه: "من قال القرآن مخلوق فقد كفر"، وجاء في بعض الروايات: "من مات وهو يقول القرآن مخلوق لقي الله يوم القيامة ووجهه إلى قفاه"، وبالجمة، جاء الحديث بالفاظ كثيرة، لكنه موضوع عند المحققين، وذكره ابن الجوزي في الموضوعات، وقال الإمام الصغاني صاحب "المشارك": هو موضوع، وقال السخاوي: هذا الحديث من جميع -

إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم"، وتنصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين، وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق؛ ولهذا تترجم هذه المسألة بمسألة <sup>أي محل الخلاف أو العبارة</sup> خلق القرآن، وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، <sup>أي لا اشتها هذه العبارة</sup> <sup>عندنا</sup> <sup>عندهم</sup> وإلا فنحن لا نقول بقدوم الألفاظ والحروف، وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي، ودليلنا ما مر: أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلم، ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام، ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم، وأما استدلالهم: أن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث، من التأليف والتنظيم والإنزال والتزليل، وكونه عربياً مسموعاً.....

= طرقة باطل، وقال مجد الدين ميروز آبادي النعوي: لم يصح عن النبي ﷺ شيء، وكل ما هو ثبت فهو من مقالات الصحابة والتابعين، وقال السخاوي: صح عن عمرو بن دينار قال: أدركت تسعة من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: من قال القرآن مخلوق فهو كافر. [النبراس: ١٤٤، ١٤٥]

**وإلا فنحن** أي وإن لم يختلف الفريقان في إثبات النفسي ونفيه، فلا نزاع، فإننا إذا قلنا: القرآن غير مخلوق أردنا النفسي، وإذا قالوا: القرآن مخلوق أرادوا اللفظي. [النبراس: ١٤٥] **لا يقولون** بل يكرون وجوده ولو ثبت عندهم لقالوا بقدومه مثل ما قلنا فصار محل البحث هو أن النفسي ثابت أم لا. [النبراس: ١٤٥] ما مر. الدليل لم يسبق مرتباً بمجموعاً، بل سبق في موضع: أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل أنه متكلم، ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام، وفي موضع آخر: أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته، ولهذا لم يكتف بقوله ما مر. (عصام)

**ولا معنى له**: إذ الصفة لا يحمل إلا إذا قام مأخذها على الموضوع، وأورد عليه: أن المأخذ هو التكلم، وأجيب: بأن الاتصاف بالكلام من لوازم التكلم. [النبراس: ١٤٥] **من التأليف**: هو كونه مؤلفاً من الحروف والآيات والسور، والتنظيم: أي كونه منظماً على أسلوب مطوع، كسلك الآلي. والاتصاف بما ثابت في عبارات العلماء، وقد تقرر أن كل مؤلف مخلوق. [النبراس: ١٤٥]

**والإنزال والتزليل**. كقوله تعالى: ﴿بِأَنزَالِهِ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: ١)، وفرق صاحب الكشف بينهما بأن الإنزال دفعي، والتزليل تدريجي، وكلاهما صحيح في حق القرآن، لما صح أنه نزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا دفعة -

فصيحاً معجزاً إلى غير ذلك، فإنما يقوم حجة على الخنابلة لا علينا؛ لأننا قائلون  
بحدوث النظم، وإنما الكلام في المعنى القديم، والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى  
متكلماً، ذهبوا إلى أنه تعالى متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها، أو  
إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ، وإن لم يقرأ على اختلاف بينهم، وأنت خير  
بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها، وإلا يصح اتصاف الباري  
بالأعراض المخلوقة له تعالى،.....

في ليلة القدر، ثم رل منها تدريجاً في ثلاث وعشرين سنة. قالوا: برول الصفة القائمة بداته تعالى محال، وأيضاً:  
البرول حركة، والمتحرك هو الجسم وأعراضه، وهي حادثة. وكونه عربياً: كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَخَافُ الْعَذَابَ﴾ (يوسف ٢). والعرب الذين وضعوا العربية محدثون. مسموعاً: كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَخَافُ الْعَذَابَ﴾ (الأعراف ٢٠٤). والمسموع: هو الصوت، وهو عرض قائم بالهواء، والعرض مخلوق حادث. إلى غير ذلك، ومنها:  
أن بعضه مسوح، والسح رفع الحكم أو انتهاءه، وما شئت قدمه استحاله عدمه، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَخَافُ الْعَذَابَ﴾ (الناس: ١٤٦، ١٤٥)

والمعتزلة أراد بهذا إبطال جواب المعتزلة عن استدلالها، فقال: والمعتزلة إلج. [الناس: ١٤٦] إيجاد الأصوات كالطور  
وشجرة موسى عليه السلام، أو في الهواء، أو في لسان جبريل عليه السلام، أو الذي في [الناس: ١٤٦] وإن لم يقرأ قوله: وإن لم يقرأ  
فعل معلوم، أي يصح كون إيجاد الكلام تكليماً وإن لم يتلفظ الله سبحانه بتلك الأصوات والحروف، واستدلوا  
على ذلك: بأن العلماء يسمون ما في الكتب إلى المصنفين، فيقال: قال الإمام الرازي في "المخصر"، وهذا كلامه  
في "المحصل"، مع إثبات النقوش في الأوراق كاف في التصنيف، بلا حاجة إلى القراءة. على اختلاف بينهم في  
كيفية أخذ جبريل عليه السلام القرآن عن الله سبحانه، فقال بعض المعتزلة: يحقق الله تعالى صوتاً فيسمعه جبريل ويزر  
به، وقال بعضهم: ينظر إلى النقوش المكتوبة في اللوح. [الناس: ١٤٦]

وإن حير إشارة إلى رد قول المعتزلة، حاصله: أن يقال: لا نسب ما بين المعتزلة أنه متكلم، بمعنى إيجاد  
الأصوات والحروف في محالها، أو بمعنى إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ، فإن التكلم هو الذي قام به الكلام  
لا الذي أوجده. [رمضان أفندي: ١٤٤] وإلا يصح اتصاف أي وإن لم يكن المتحرك من قام به الحركة بل من  
أوجدها. بالأعراض المخلوقة له. بأن يقال: الله أكل معنى إيجاد الأكل في الغير، أو أسود بمعنى إيجاد السواد في الغير.  
ونقوله: المخلوقة، احتراز عن الأعراض الغير المخلوقة لله تعالى عند المعتزلة، كالأفعال القائمة بالعباد. [رمضان: ١٤٤]

والله تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ومن أقوى شبه المعتزلة: أنكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً، وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقرواً بالألسن، مسموعاً بالأذان، وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة، فأشار إلى الجواب بقوله: **وهو أي القرآن الذي كلام الله تعالى، مكتوب في مصاحفنا، أي بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه، محموظ في قلوبنا، أي باللفاظ مخيلة، مقروء بألسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة، مسموع نادداً بتلك أيضاً،** نعرفه الملفوظة غير حال فيها.....

**دفتي المصاحف**: الدفة: بالفتح والتشديد الجنب، ودفتا الطائر: جناحاه، ودفتا المصاحف: لوحان على جانبيه لحفظ الأوراق، والمصحف: -مثث الميم- الأوراق المجلدة التي كتب فيه القرآن. [النيراس: ١٤٦] **تواتراً** مفعول مطلقاً أي نقلاً تواتراً. **فأشار إلى الجواب** لم يقل فأجاب؛ لأن الغرض الأصلي منه تفسير القرآن وبيان حكمه. [ملأ أحمد: ١٢٥]

**مكتوب في الكتابة**: تصوير اللفظ بالقشور المحصورة وحروف هجائه، والمثث في الصحف هو الصور والقشور، والمكتوب هو اللفظ، وكذا المحموظ والمقروء والمسموع هو اللفظ. [ملأ أحمد: ١٢٥] **بأشكال الكتابة** يدل على أن المكتوب هو القشور حقيقة، وليس كذلك بل اللفظ، والحق أن يقال بالالفاظ والحروف الدالة، كما قال في عديله، إلا أن يراد بالمكتوب المثبت تأمل. [ملأ أحمد: ١٢٥]

**بالفاظ مخيلة**: الظاهر: أنه أراد بالمخيلة المحزونة في حاسة الخيال، على وفق مذهب الحكماء، من أن الحس المشترك يأخذ صور المحسوسات عن الحواس الظاهرة، ويسلمها إلى الخيال، وذهب بعض علماء الشرع إلى أن محل العلم والحفظ هو القلب، والنصوص معاضدة لهم. قال الله تعالى: ﴿لَوْ أَنَّهُمْ فُهِمَ بِهِ﴾ (النساء: ١٩٣، ١٩٤). ويسب هذا القول إلى الشافعي رحمته، وروي عن أبي حنيفة رحمته: أنه الدماغ لا احتلال القوى المدركة بالضرة على الرأس، وهو قريب من مذهب الحكماء، وعندي أن مستقر العلم القلب، وكواسبه القوى الدماغية جميعاً بين الأدلة، ولعل الحق لا يعدوه؛ ولهذا يرتفع المناهضة بين كلام المصنف رحمته والشارح رحمته. [النيراس: ١٤٧]



**أي مع ذلك ليس حالاً في المصاحف، ولا في القلوب ولا في الألسنة ولا في الآذان،**  
بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى، يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه، ويحفظ  
بالنظم المحيل، <sup>أي الكلام النفسي</sup> ويكتب بنقوش وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه، كما يقال:  
النار جوهر مضيء محرق.

يذكر باللفظ ويكتب بالقلم، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً. وتحقيقه:  
أن للشيء وجوداً في الأعيان، ووجوداً في الأذهان ووجوداً في العبارة ووجوداً في  
الكتابة، **فالكتابة تدل على العبارة،**.....

**أي مع ذلك** خلاصة جواب المصنف رحمه الله، أن وصف الكلام النفسي بأنه مكتوب محفوظ مقرو مسموع -وصف مجازي، وهي في الحقيقة أوصاف للأمور الدالة عليه، أعني الأشكال والألفاظ، كقولنا: ريد مكتوب محفوظ مقرو مسموع، فلا يلزم منه حدوث الكلام. وأجاب بعض الأشاعرة بوجه آخر: وهو أن المراد بالقرآن حيث وقع موصوفاً سمات الخلو هو الكلام اللفظي لا النفسي، وعلى هذا يكون الوصف حقيقياً. [النبراس: ١٤٧]

**أي مع ذلك.** أي مع كونه مكتوباً محفوظاً مقرواً مسموعاً. **ويكتب بنقوش** أي يكتب النقوش والأشكال الدالة على معنى القديم النفسي بالواسطة. [النبراس: ١٤٧] **في الأعيان** أي الموجودات المتحققة في الخارج عن الدهس، وهو أن يكون الشيء موجوداً، وإن لم يتصوره متصور، [النبراس: ١٤٧]

**ووجوداً في العبارة** وهو اللفظ الخارج عن المص، ووجوداً في الكتابة، وهو نقش المرسوم على الكاعذ مثلاً، والوجود الخارجي والذهني حقيقيان، والوجود في العبارة والوجود في الكتابة مجازيان؛ إذ ليس في العبارة إلا اسم النار، وفي الكتابة الخط الدال على الاسم. والأول مدلول فقط، والرابع دال فقط، وكل من المتوسطين دال باعتبار ومدلول باعتبار. [النبراس: ١٤٧]

**فالكتابة تدل:** وهاتان الدالتان وضعيتان، تختلفان باختلاف الاصطلاحات، واختلف في أن الألفاظ موضوعة للأعيان الخارجة أو لصور الذهنية. وهذا الخلاف متفرع على خلاف آخر، وهو أن المعلوم بالدات هو الصورة الذهنية أو العين الخارجي، فذهب أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا إلى الأول، وأن العين الخارجي إنما يعلم تبعاً لصورته الحاصلة في الدهس، وذهب الإمام الرازي إلى أن المعلوم بالدات هو العين الخارجي، واحتار الشارح الأول؛ لأننا قد تصور ونسَمِّي ما لا وجود له في الخارج. [النبراس: ١٤٧، ١٤٨]

وهي على ما في الأذهان، وهو على ما في الأعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القلَم، كما في قولنا: القرآن غير مخلوق، فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات. يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة، كما في قولنا: قرأت نصف القرآن، أو المخيلة، كما في قولنا: حفظت القرآن، أو يراد به الأشكال المنقوشة، كما في قولنا: يحرم للمحدث مس القرآن، ولما كان.....

**وهو على ما في الأعيان.** وهذه الدلالة عقلية، لا تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والاصطلاحات. [النيراس: ١٤٨] **فالمراد حقيقته.** بمعنى أن وصف القرآن بما هو من لوازم القلَم، إما هو باعتبار الوجود الخارجي الذي هو وجوده حقيقة، بخلاف وجوده في الدهن والعبارة والكتابة فإنه مجاز، ووجوده باعتبار الدال بالذات أو بالواسطة. [ملا أحمد جند: ١٢٦]

**يراد به الألفاظ.** بمعنى أن القرآن إذا وصف بما هو من لوازم الحادث، فإنما هو باعتبار الوجود المجازي الذي هو في العبارة والكتابة والذهن، لا بمعنى أن القرآن إذا وصف بما هو من لوازم القلَم، يراد به النفسي، وإذا وصف بما هو من لوازم الحادث، يراد به اللفظي أو المخيل أو الأشكال على ما هو الظاهر من عبارته، حتى يرد عليه أن هذا جواب آخر، لا تحقيق جواب المصنف رحمه الله. كما توهم الفاضل العلامة الحياي، وقال: "يرد عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف رحمه الله، ثم كلامه. على أن إطلاق القول على المحيلة أو الأشكال لم يقع قط، فلو حمل على ما هو الظاهر من عبارته لزم القول بإطلاقه عليهما، وقد يقال في توجيه قوله: فالمراد حقيقته الموجودة إلخ إن الملحوظ في هذه الصورة داته الموجودة في الخارج، من غير ملاحظة ما يدل عليه؛ إذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة، بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحادث؛ إذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل عليه، حتى يظهر صحة الوصف به بعلاقة الدالية والمدلولية. وعلى هذا: فمعنى قوله: 'يراد به الألفاظ' أنه يلاحظ فيه الألفاظ. [ملا أحمد جند: ١٢٦]

**ولما كان:** هذا جواب إشكال، وهو أنكم حققتُم أن إطلاق القرآن على الألفاظ، والنقوش مجاز، فلا يصح تعريفكم القرآن بالمقول بين الدفتين، إذ التعريف إنما يكون لمعرفة المعروف لا لمعرفة غيره، فأجاب عنه بقوله: ولما كان إلخ ملخص الجواب: أنه كان مدار علمهم على اللفظ، وكان اللفظ هو المقصود الأهم عندهم، فاقصروا على تعريف اللفظ لذلك. [النيراس: ١٤٨]

دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم - عرفه أئمة الأصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر، وجعلوه اسماً للنظم والمعنى جميعاً، أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى، لا لمجرد المعنى. وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى، فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمعه، .....

**الاحكام الشرعة** من الوجوب والحزمة وغيرهما. **أي للنظم** هذا تفسير من المتأخرين، قال صدر الشريعة في اتصحيح: مشايخنا قالوا: إن القرآن هو اسظم والمعنى. ولطاهر أن مرادهم النظم الدال على المعنى، انتهى. وقال اشرح: في التنويع: لقطع بأن كونه عربياً مكتوباً في المصاحف، مقولاً بالتواتر، صفة اللفظ الدال على المعنى، لا مجموع اللفظ والمعنى، وكذا الإعجاز يتعلق بالبلاغة، وهي من الصفات الراحعة إلى اللفظ، باعتبار إعادته المعنى، انتهى. وكذلك قوله: ..... (المعنى ٢٠) يراد به قراءة اللفظ والمعنى، لا لمجرد المعنى: عطف على قوله لنظم والمعنى جميعاً. في التنويع مقصود المشايخ من قولهم: هو النظم والمعنى جميعاً دفع التوهم الناشئ من كلام أبي حنيفة ..... حيث حور القراءة بالفارسية، إن القرآن عندهم اسم للمعنى خاصة، انتهى. والصحيح: أن الإمام رجع إلى قول صاحبه ..... وهو عدم الحوار بالفارسية. بقي ههنا بحث يجب تحقيقه. وهو: أن الكلام اللفظي يوجد في محال متعددة، فيلزم أن لا يكون القرآن واحداً، بل قرآناً لا تخصي؛ إذ الموجود في محل غير الموجود في محل آخر، وفي حقه قولان: الأول: أن القرآن اسم للمؤلف المحصوص القائم بأول لسان خلقه الله تعالى فيه، كالمثلث أو الرسول ..... ويرد عليه أنه يكون حينئذ كل ما يقرأ بعده مثل القرآن لا عين القرآن، الثاني: مذهب المحققين، وهو أن القرآن اسم للألفاظ المحصورة الموجودة بدون اعتبار الشخص بالمثل، فيكون القرآن واحداً بالنوع، ويكون كل قارئ يقرأ القرآن نفسه، وهكذا الحال في كل كتاب يسب إلى مصنفه، وكثيراً ما يسمى جزء القرآن قرآناً، على جعل القرآن اسماً لمعنى كلي صادق على المجموع، وعلى بعض من أبعاضه. [النيراس: ١٤٨، ١٤٩]

**أن يسمعه** وإن لم يكن صوتاً، وذلك على حرق العادة، لما أن الحق سبحانه يرى يوم القيامة على خلاف عادة الدنيا، مع أنه لا شكل له ولا مكان. وبالحملة السمع عنده خلق الله تعالى الإدراك في الحاسة أو النفس، فيجوز في الأصوات وغيرها، فعلى هذا يكون الوصف بالمسموعة مشتركاً بين القديم والحادث، فيجوز في الكلام الموصوف بالسمع أن يراد النفسي، كقولهم سمع موسى ..... كلام الله سبحانه، أو اللفظي كما في قولك: سمعت القرآن. استدلل الأشعري على ذلك بقوله تعالى: ..... (توبة ٦) ويسماع موسى ..... كلام الله. [النيراس: ١٤٩] و[رمضان أفندي: ١٤٧]

ومنعهُ الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائيني، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي. فمعنى قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾: ما يدل عليه، كما يقال: سمعت علم فلان. فموسى (عليه السلام) سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى، لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك حصَّ باسم الكليم.

ومنعهُ لأن المسموع صوت بالضرورة، والكلام النفسي ليس بصوت، فعنى هذا يكون المراد بالكلام المسموع هو اللفظي فقط. والأستاذ: هو الإمام الكبير المتكلم الأصولي الفقيه الراشد، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، مسوب إلى بلدة أسفرائن، وهو المراد بالأستاذ في عرف الكلام والأصول. تمتد على الشيخ أبي الحسن الأشعري، وقال: كنت في جب الداهلي كقطرة في البحر. توفي الأستاذ يوم عاشوراء سنة ثمان مائة وأربع مائة في بيشاور، وحمل إلى أسفرائن، وقبره يستجاب عبده الدعوة، كذا ذكره الشيخ محمد الحافظي في فصل الخطاب. [النبراس: ١٤٩]

أبي منصور الماتريدي هو الإمام محمد بن محمود السمرقندي. مسوب إلى ماتريد، اسم قرية من سمرقند، ويلقب بعلم الهدى، وهو رئيس علماء أهل السنة والجماعة مما وراء النهر، وكان حفي المذهب، تلمذ على أبي نصر عياض تلميذ أبي بكر الخورحاني، تلميذ الإمام محمد صاحب أبي حيفة (عليه السلام). وتسمى أتباعه الماتريدية. والشيخ أبو الحسن الأشعري: هو رئيسهم في سائر البلاد، كان شافعي المذهب، ويسمى أتباعه بالأشعرية، ويسمى مجموع الفريقين بالأشاعرة تعلياً لاسم أبي الحسن الأشعري؛ لأنه أشهر وأكثر علما بالدقائق والدلائل. توفي الإمام أبو منصور (عليه السلام) سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة، ودفن بموضع يقال: حاكردير. [النبراس: ١٤٩]

سمعت علم فلان أي الألفاظ الدالة على علمه، فإن العلم كيفية قائمة بدهمه ولا يسمع، وعندي في تفريع هذا التأويل على مذهب الأستاذ بحث، وذلك؛ لأن الآية في شأن الكفار، ونظامها: وَمَا يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ، وَمَا يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ، وَمَا يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ، أي إن طلب الأمان منك فأمه حتى يسمع القرآن من المسلمين، لعنه بهتدي بسماعه. ولا شك أن ما يسمعه الكافر هو الكلام اللفظي لا النفسي، فالتأويل باللفظي بالآية متعين. سواء قلنا نجوار سماع النفسي، أو بعدم جواره، فالواجب الاكتفاء في التمثيل بكلام موسى (عليه السلام). [النبراس: ١٤٩]

لكن لما كان جواب إشكال يرد على ما قبل، وهو أن كل أحداً يسمع الصوت الدال عليه، فما وجه اختصاصه باسم الكليم؟ فدفعه بقوله: "لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك حصَّ باسم الكليم" خلافاً ما =

**فإن قيل:** لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم، مجازاً في النظم المؤلف يصح نفيه عنه، بأن يقال: ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى، والإجماع على خلافه.

وأيضاً المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة، مع القطع بأن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور؛ إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة، قلنا: التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم، ومعنى الإضافة: كونه صفة له تعالى، وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات، ومعنى الإضافة: أنه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين،.....

= نسمعه، فإنه صوت العباد مع توسط الكتاب، أي القوش المرسومة في الصحف، وجريل النارل باللفظ بينما وبين الله تعالى، وهذا جواب أي مصور. وأجاب الأستاذ بأنه سمع الصوت من كل جهة بجميع البدن لا بالسمع فقط، فلهذا السرّ حصّ بالاسم. وقال الإمام الغزالي تعال للأشعري: سمع النفسي بلا صوت وحرف. والحق سبحانه قادر عليه، كما أن النملة تصدر عنها أفعال جميع الحواس بالقوة الشامة فقط. [النبراس: ١٥٠، ١٤٩]

**فإن قيل:** وارد على قول المصنف رحمه الله ليس من جنس الحروف والأصوات، وقول الشارح: معنى قدم قائم بدات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه. وقوله: حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه، فهذا الكل يدل على أن الكلام في الحقيقة هو النفسي، واللفظ إنما يسمى كلام الله مجازاً، للدلالة على الكلام الحقيقي، تسمية الدال باسم المدلول. [النبراس: ١٥٠]

**نفيه عنه:** أي نفي الكلام عن النظم. قلنا: حاصل الجواب: أن الكلام ليس مجازاً في اللفظ، بل هو حقيقة في اللفظ والمعنى كليهما بالاشتراك، وإنما يسميه المشايخ مجازاً؛ لأنه مشابه المجاز في اعتبار علاقة الدلالة. [النبراس: ١٥٠]

**أنه مخلوق الله تعالى:** إن قلت: حائق أفعال العباد هو الحق سبحانه، فيصح أن يسمى كلام زيد بكلام الله، وهو باطل، قلت: أراد أنه مخلوق الله تعالى بلا توسط كاسب من المخلوقين، إما بإيجاد الصوت حتى يسمعه الملك أو الرسول، وإما بإيجاد القوش في اللوح، وإما بحق إدراك الحروف في قلب الملك أو الرسول، وإما بنسخ الحروف في لسانه بلا اختياره، أما كلام زيد فليس كذلك. [النبراس: ١٥٠]

**فلا يصح النفي أصلاً**، ولا يكون الإعجاز والتحدي إلا في كلام الله تعالى. وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز - فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف، بل إن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس.

وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك إنما هو باعتبار دلالاته على المعنى، فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية. <sup>أي بالكلام</sup> **وذهب بعض المحققين إلى أن المعنى في قول مشايخنا: "كلام الله تعالى معنى قديم" ليس في مقابلة اللفظ، حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين، والمراد به ما لا يقوم بذاته، كسائر الصفات، ومرادهم أن القرآن اسم اللفظ والمعنى شامل لهما، وهو قديم، .....**

**فلا يصح النفي أصلاً** - لأن المشترك حقيقة في كل من المعنيين، والحقيقة لا يجوز نفيهما. [النبراس: ١٥٠] **إنما هو باعتبار:** يريد أن الكلام أولاً كان موضوعاً للنفس، ثم وضع اللفظي لدلالته على النفسي، وأورد عليه: أن ما وضع بمعنى ثان باعتبار العلاقة يسمى منقولاً لا مشتركاً، والنقل يجعل المعنى الثاني حقيقة والأول مجازاً، أحيب بوجهين: أحدهما: أن المنقول ما يتأخر فيه الوضع الثاني عن الوضع الأول تأخراً زمانياً، والوضعان في المشترك لا يتأخر أحدهما عن الآخر بالزمان. أما قولهم: كان موضوعاً للنفس ثم وضع اللفظي: عبارة عن التأخر بالذات، ثانيهما: أن المنقول ما هجر استعماله في المعنى الأول، وإطلاق الكلام على النفسي شائع، فلا يكون منقولاً بل مشتركاً، وهذا الجواب هو المعتمد الموافق لما ذكره العلماء في تعريف المنقول. [النبراس: ١٥٠، ١٥١]

**فلا نزاع لهم:** أي في كون لفظ الكلام موضوعاً للنظم، وكون النظم مسمى به، بل إنما يسمونه مجازاً لمشابهة المجاز في اعتبار العلاقة، واعلم! أن بعض الأشاعرة ذهب إلى أن النظم أيضاً قائم بذاته تعالى، وهذا لو ثبت اندفع كثير من الإشكالات، فأراد الشارح رحمته أن يذكره ويريفه فقال: **وذهب بعض المحققين. [النبراس: ١٥١]** **وذهب بعض المحققين:** وهو القاضي عضد الدين صاحب "المواقف". **ما لا يقوم بذاته:** وهذا شامل للفظ والمعنى جميعاً. **ومرادهم:** من قولهم: "كلام الله تعالى معنى قديم".

**ومرادهم أن القرآن:** أورد عليه: أن كلام الله تعالى إن كان اسماً للشخص القائم بذاته تعالى - لا يكون منزلاً على النبي ﷺ، وما نقرأ قرآناً بل مثله، وإذا باطل قطعاً، وإن كان اسماً للووع القائم بذاته تعالى، مع قطع النظر -

لا كما زعمت الخنابلة، من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء، فإنه يديهي الاستحالة؛ للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسین من بسم الله، إلا بعد التلفظ بالباء، بل المعنى: أن اللفظ القائم بالذات ليس مرتب الأجزاء في نفسه، كالقائم بنفسه <sup>أي بذاته تعالى</sup> الحافظ من غير ترتب الأجزاء وتقدم البعض على البعض. والترتب إنما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة. وهذا معنى قولهم: المقروء قديم والقراءة حادثه. وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه، .....

- عن خصوصية المحل - لم أن يكون إصلافة على هذا الشخص من حيث خصوصه بخارا، فيصح اللفظ وهو حذف، وإن كان موضوعا بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية من القائم بذاته تعالى، والقائمة بدوات القارئ - لم انصاف كلامه تعالى بالحدوث انصاف حقيقيا؛ لحدوث الجزئيات القائمة بالقراءة، وهو باطل، وأيضا القاضي لا يسميه، بل يقول: كل من اللفظ والمعنى قديم، وبما احدث للقراءة، أحيت بوجوده؛ الأول. اختيار الشق الأول، وأن ما يقرأه الشر كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى، وإن كان معياره باعتبار تعلق قراءتنا به، وعدما فيه بطر؛ إذ المعنى القائم بمحل يعاير المعنى القائم بمحل آخر معايرة حقيقة لا اعتبارية، بل الجواب الحق: أن المعايرة وإن كانت ثابته بالتدقيق الفلسفي، لكنها منفية عرفا؛ لأن اختلاف المحل في العرف كاختلاف المكان، لا يوجب العدد، والأحكام الشرعية مسيه عالما على العرف المتأخر، لا على التدقيقات الفسفية؛ ولذلك لو نقص شيء قليل جدا من الحجر الأسود، فقبل: ليس هذا الحجر الأسود الذي يستلمه كان باصلا عرفا، ويجب لتقبل شرعا، مع أن الكل غير الحرة، وإن تذكرت هذا الخلل عندك كثير من الإشكالات، الثاني: اختيار الشق الثاني، وأن صحة اللفظ مموعة؛ إذ لا يصح سلب النوع عنه، وأما في كون القرآن موضوعا للشخص من حيث خصوصه، فلا نسب بطلانه، الثالث: اختيار شق الثالث، وأنه لا استحالة في انصاف الكلام بالحدوث من بعض أفرادها، الرابع: أن لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع، ولا يلزم حدوث النوع؛ لتحقيقه في الفرد القائم بذاته تعالى في الأرض، وإنما الحادث بعض جزئياته. [البراس: ١٥١]

**إلا بعد التلفظ بالباء** فالسین حادثه، وكذا سائر ما بعدها لتأخر وجودها عن وجود الباء، والباء أيضا حادثه؛ لأنها لو قدمت لم يتم التلفظ بها أبدا. [البراس: ١٥١، ١٥٢] **إنما يحصل** أي الترتيب في الكلام الإلهي إنما يحصل بالنسبة إليها إذا تلفظوا به، أو الترتيب في القائم بنفس الحافظ إنما يحصل إذا تلفظ به. [البراس: ١٥٢]



حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء؛ لعدم احتياجه إلى الآلة. هذا حاصل كلامه، وهو جيد لمن يتعقل لفظاً قائماً بالـ<sup>حال من لفظ</sup>نفس، غير مؤلف من الحروف المنطوقة، أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه.

ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ، إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله، بحيث إذا التفت إليها كانت كلاماً مؤلفاً، من ألفاظ متخيلة أو نقوش مترتبة، وإذا تلفظ كانت كلاماً مسموعاً.

هذا حاصل كلامه وقد أفرد القاضي في ذلك رسالة، وقال فيها: إن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ، وتارة على الأمر القائم بالغير. فالشيخ الأشعري لما قال: الكلام هو المعنى النفسي، فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده، وأنه هو القديم فقط، وأن العبارات تسمى بالكلام مجازاً، وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ يلزمه مفسدات كثيرة، كعدم تكفير من أنكر كون ما بين الدفتين كلاماً، وكعدم وقوع التحدي بكلامه الحقيقي، وكعدم كون المقرو والملفوظ كلامه الحقيقي، والكل باطل، كما علم من الضرورة الدينية، فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد بالمعنى ما يقوم بالغير، فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً، قائماً بداته تعالى، مكتوباً في المصاحف، مقرواً محفوظاً. وهذا الذي ذكرنا وإن كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا، إلا أنه بعد التأمل يظهر حقيقته، وقال السيد السند: هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره عبد الكريم الشهرستاني في 'هـاية الأقدم'، ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام المنسوبة إلى ظاهر المنة، انتهى. وأجيب أن المفسد مدفوعة بما حققه الشارح من أن الكلام مشترك وليس مجازاً، وإن وقع في كلام بعض المشايخ، فهو مؤول. [النبراس: ١٥٢]

وخس لا نتعقل الواو للحال. هذا طعن الشارح لذلك البعض مولانا عضد الملة والدين. [رمضان أفندي: ١٥١]  
وإذا تلفظ أي لا نتعقل لفظاً مسموعاً قائماً بالنفس، بل ما نتعقله هو المعاني والحروف المخيلة، بحيث إذا ذكرت كان مسموعاً. [رمضان أفندي: ١٥١]

## [الكلام في التكوين]

والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك، ويفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، **صفة الله تعالى**؛ لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم، مكون له، وامتناع إطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به **أرلية** بوجوه:

**بإخراج المعدوم** أي جعل المعدوم موجودا، فلا يرد ما يزعم أن الإخراج يستدعي كون المخرج موجودا. والفرق بين ما يعبر ويفسر: أن الأول أسماء لتلك الصفة، والثاني تعريف لها، وهو موجه من حيث اللغة؛ إذ التعبير من العبور على الشيء، والتفسير من الفسر، وهو الكشف عن المستور. ومما يجب أن يعلم أن في هذا التعبير والتفسير تسامحا، فإن الفعل والخلق والإخراج ونحوها معان مصدرية إصافية، فلا يمكن جعلها من صفات الحق سبحانه، أما أولا؛ فلأنه لا وجود لها في إخراج، بل هي أمور اعتزائية، أما ثانيا؛ فلأنه لا يوصف الشيء بالإضافات، إلا عند وجود المضاف الآخر بإجماع العقلاء، فلا يعقل انصاف الناري بالإخراج، إلا عند وجود المخرج، فيبزم إما حدوث الصفة الإلهية، أو قدم المصوغات، وكلاهما محال، فوجب أن يكون الصفة هي المعنى الذي يكون مبدءا للخلق والإيجاد والاختراع ونحوهما. [النبراس: ١٥٢]

**صفة الله تعالى** اعلم أن أهل السنة احتلموا في التكوين على ثلاثة أقوال: أحدها: قول الأشعرية، أن الصفات الحقيقية سعة: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وأما التكوين: فمعنى إضافي حادث راجع إلى القدرة والإرادة، فإنه إذا تعلقت الإرادة بوجود شيء، أخرجه القدرة من العدم إلى الوجود، فهذا الإخراج هو الذي يزعمونه تكوينا. ومن ادعى أن وجود الحادث يحتاج إلى صفة ثالثة، فعليه البرهان، ثانيها: قول الإمام أبي منصور الماتريدي وأتباعه والمصنف **رحمته**، أن التكوين صفة ثانية؛ لأن القدرة مصححة لصدور المقدور، والإرادة صفة مرجحة لصدوره، والتكوين صفة مؤثرة، ولها أسماء حسب متعلقاتها، فإن تعلقت بالبرق فترزق، أو بالحياة فإحياء، وقس عليه، ثالثها: قول بعض أئمة ما وراء النهر، وهو: أن الترقيق والإحياء ونحوها صفات حقيقية، وليس رجوعها إلى صفة واحدة، فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن الحصر، وهو مذهب بعض الصوفية. [النبراس: ١٥٣]

**الأول:** أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر. الثاني: أنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق، فلو لم يكن في الأزل خالقاً لزم الكذب أو العدول إلى المجاز، واللازم باطل، أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة، على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق - لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض عليه.

**الثالث:** أنه لو كان حادثاً، فإما بتكوين آخر فيلزم التسلسل، وهو محال، ويلزم منه استحالة تكوين العالم، مع أنه مشاهد، وإما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والإحداث، وفيه تعطيل الصانع.

**الأول:** من أنه لو قام الحادث بالقدم لزم قدم الحادث أو حدوث القديم، ولزوم قيام الحوادث بذاته تعالى لو لم يكن صفة التكوين أرلية، بناء على ما سبق من وجوب قيامه بذاته تعالى، فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع، إلا أنه أبطل قيامها بغيره تعالى بالدليل، وهما بالبداية. [عصام: ١٩٠] أو **العدول** وفيه إشارة إلى رد الجوابين الذين ذكرهما الأشاعرة عن هذا الدليل، أحدهما: أنه مجاز بالنظر إلى ما يستقبل، وهذا تأويل الإمام العراقي، قال: معنى كونه حالفاً في الأزل أنه سيخلق، ثانيهما: القادر على الخلق، وهو تأويل صاحب جمع الجوامع، وحاصل الرد: أنه عدول من الحقيقة إلى المجاز، وهذا لا يجوز إلا عند تعذر الحقيقة. [النبراس: ١٥٣]

**واللازم باطل** أي الكذب والعدول إلى المجاز باطل، أما بطلان الكذب؛ فلأن الله تعالى صادق محض، لا يحوم حوله شائبة الكذب، فضلاً عن الكذب، وأما بطلان العدول إليه؛ إما يكون إذا تعذر الحقيقة، وههنا لم يتعذر الحقيقة، وكذا الملزوم، وهو: أن لا يكون ذات الله تعالى حالفاً في الأزل. [رمضان أفندي: ١٥٢] **من الأعراض عليه** أي على الله تعالى، فيقال: أسود أعني القادر على السواد، وأبيض بمعنى القادر على البياض، وكاتب ومتحرك إلى غير ذلك ولا شك في بطلانه. (كستلي)

**فيلزم التسلسل.** لأننا نقل الكلام إلى التكوين الثاني، وهو أيضاً حادث بتكوين الثالث، وهلم جرا. [النبراس: ١٥٣] **ويلزم منه:** لأن وجودها صار موقوفاً على تكوينات غير متناهية، ووجودها محال، فكذا ما يتوقف عليه. [النبراس: ١٥٣] **تعطيل الصانع:** لأنه إذا جاز حدوث حادث بدون التكوين - جاز أيضاً حدوث جميع الحوادث، وفيه تعطيل الصانع، وهو محال؛ لأن الله تعالى قال: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩). [رمضان: ١٥٣]

الرابع: أنه لو حدث لحدث، إما في ذاته فيصير محلاً للحوادث، أو في غيره، كما ذهب إليه أبو الهزيل، من أن تكوين كل جسم قائم به، فيكون كل جسم خالفاً ومكوناً لنفسه، ولا خفاء في استحالته. ومبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية، كالعلم والقدرة.

والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية، مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعاً وبعده، ومذكوراً بالسنتنا، ومعبوداً ومميتاً ومحياً ونحو ذلك. والخاص: في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك.....

**حسم حالها** إذ لا معنى للخالق والمكون، إلا من قام به الخلق والتكوين. [النيراس: ١٥٤] ومبنى هذه الأدلة أي الأدلة الدالة على أزلية التكوين على أن التكوين صفة حقيقية، كالعلم والقدرة، وأما إذا كانت صفة اعتبارية، كما ذهب إليه الأشعرية، فالأدلة غير تامة، أما الأول والرابع؛ فلأنه لا يلزم كونه تعالى محلاً للحوادث، كما لا يلزم من كونه مسجوداً ريد يوم الجمعة، وأما الثاني؛ فلأنه يجب التأويل لتعدد الحقيقة؛ لأنه يلزم إما قدم المصنوعات، أو تحقق الإضافة بدون أحد المضامين، وكلاهما محال، وأما الثالث؛ فلأن الاحتياج للإحداث وهو الموجود، لا الأمر المعلوم الاعتباري. [النيراس: ١٥٤]

من الإضافات الإضافة عند المتكلمين: معنى موهوم يتعلل من بسطة شيء إلى شيء، فالتكوين إضافة بين الخالق ومخلوقاته. والاعتبارات العقلية: الاعتبار العقلي ما لا يكون له وجود في الخارج، ولا قيام له إلا في أذهان المعتبرين. [النيراس: ١٥٤] مثل كون الصانع تظهير الإصافي المحض لا تمثيل. معبود أي بالفعل وبلا فهو مستحق له أزلاً وأبداً.

والخاص في الأزل هو مبدأ التحليق أي علة التحقيق، والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك يعنى أن الخاص في الأزل مبدأ هذه الأشياء مثل القدرة، وأما هذه الأشياء فقائم فيما يستقل، فإن القدرة باعتبار تعلقه إلى المخلوقات يسمى تخليقاً، وباعتبار تعلقه إلى المروقات يسمى ترزيقاً وباعتبار تعلقه بالحياة يسمى إحياء، وباعتبار تعلقه بالموت يسمى إماتة، وغير ذلك من الإضافات والاعتبارات. [رمضان أفندي: ١٥٤]

**ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والإرادة، فإن القدرة وإن كانت**  
نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء، لكن مع انضمام الإرادة يتخصص  
أحد الجانبين، ولما استدل القائلون بحدوث التكوين، بأنه لا يتصور بدون المكون،  
أي العدم والوجود  
كالضرب بدون المضروب، فلو كان قديما لزم قدم المكونات، وهو محال - أشار إلى  
الجواب بقوله: وهو أي التكوين، تكوينه للعالم وكل جزء من أجزائه لا في الأزل،  
بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته،.....

**ولا دليل على** ويحظر تالبا، أن التكوين معايير للقدرة والإرادة؛ لأننا نخذ بالضرورة في الفاعل عند تصويره هذه  
الحيثية معنى به يمتار عن غير الفاعل، ويرتبط بتوسطه بالمفعول، بحيث يصح أن يقال: إن هذا فاعل، وذاك  
مفعول، ولا شك أن هذا المعنى متحقق في ذاته، وإن لم يوجد المفعول، فلا يكون عيبه، مثلا: نخذ في الضارب  
حين تصويره بحيث كونه ضاربا معنى به يمتار عن غير الضارب، ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح أن يقال:  
إن الضرب أثره، وإن لم يتحقق منه الضرب، فلا يكون ذلك المعنى عيب الضرب الذي هو أثره، وهو معايير  
للقدرة والإرادة أيضا؛ لأن هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة إلى آثاره الصادرة عنه  
بطريق الإيجاب، مع عدم تحقق القدرة والإرادة. [عبدالحكيم: ٩٣]

**فإن القدرة:** هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: فلم لم يكن القدرة مدأ للتخليق، والحال أن نسبتها إلى  
وجود المكون وعدمه على السواء، فأجاب بقوله: فإن القدرة. [رمضان: ١٥٤] بأنه لا يتصور لأن التكوين  
نسبة بين المكون والمكون، والنسبة لا تتحقق بدون المتنسبين. [رمضان: ١٥٤] جزء من أجزائه أي أجزاء العالم،  
كالنفوس والعقول والهيولى والصورة وغير ذلك.

**بل لوقت وجوده:** يعني لا نسلم أنه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق  
التكوين للمكونات حادثا، وليس كذلك كما مر في العلم والقدرة. واعلم أن للماتريديّة عن هذا الاستدلال  
جوابين: أحدهما: أن نسبة التكوين إلى المكون ليس كسنة الضرب إلى المضروب؛ لأن الضرب معنى إصافي  
لا يعقل بدون وجود الضارب والمضروب، بخلاف التكوين فإنه صفة حقيقية أربية، إذا تعلق بالمكون صار  
موجودا، وتعلقا حادثا فالمكونات حادثا، ولا يلزم من قدم الصفة قدم تعلقاها، كما لا يلزم من قدم القدرة  
والسمع والبصر قدم المقدورات والسموعات والمبصرات، ثانيهما: أن التكوين قدم وتعلقاته أيضا قديمة، ولكن =

فالتكوين باق أزلاً وأبداً، والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها؛ لكون تعلقاتها حادثه، وهذا تحقيق ما يقال: إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى وصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع، واستغناء الحوادث عن الموجد، وهو محال وإن تعلق، فإما أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به، فيلزم قدم العالم وهو باطل، أو لا فليكن التكوين أيضاً قديماً مع حدوث المكون المتعلق به.

وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه؛ إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير، والحادث ما يتعلق به. ففيه نظر؛ .....

- قد تعلق في الأول بوجود كل مكون في وقت معلوم، فيكون حدوث المكونات بحدوث أوقاتها، فلا يلزم قدمها، وكلام المصنف يختم الوجهين؛ لأنه وقع غير واضح المعنى، ولكن الشارح حمله على الجواب الأول، فقال: فالتكوين باق إلخ. [رمضان أفندي: ١١٥٤، ١٥٥] و[النيراس: ١٥٥]

وهذا تحقيق ما يقال أي ما قاله وفصله الشارح - تحقيق للجواب الذي ذكره عن ذلك الإراد، وحاصله: أن تعلق الحادث بالقديم إذا لم يكن موجبا لقدم ذلك الحادث كما في تعلق العالم بالناري لم يجب بتعلق وجود المكون الحادث بتكوينه الأولي حدوث ذلك التكوين كما زعمتم في الضرب وهذا طريق النقض وما ذكره الشارح طريق الحل. [نظم الفرائد: ١٢٨]

وجوده به الضمير الأول لـ "ما" الموصولة، والمراد بالعالم، والثاني للدات والصفات بتأويل المذكور. [النيراس: ١٥٥] وما يقال أي ما يقال في جواب استدلال الأشعرية، والقاتل صاحب الكفاية، قال. استدلال الخصم بقوله: لو كان التكوين أزلياً تعلق وجود المكون به في الأول، فكان العالم قديماً، قلنا: إذا سلمت تعلق وجود المكون بالتكوين سلمت أنه حادث، إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير، وما يتعلق وجوده بالغير فهو حادث، انتهى كلامه. [النيراس: ١٥٥]

ففيه نظر حاصل هذا النظر: أن يقال: إن اللازم من هذا القول الحدوث الذاتي، وهو ليس بمراد، بل المراد هو الحدوث الزماني الذي يكون مسبوقاً بالعدم، وهو غير لازم، اعلم أن الفلاسفة يقسمون كلا من القديم والحادث -

لأن هذا المعنى القديم والحادث بالذات على ما تقول به الفلاسفة، وأما عند المتكلمين فالحوادث ما لوجوده بداية، أي يكون مسبوقا بالعدم، والقديم بخلافه. ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى؛ لجواز أن يكون محتاجا إلى <sup>أي وجود المكون</sup> أي الذي يقوله المتكلمون الغير، صادرا عنه دائما بدوامه، كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات، كالهوى مثلا، نعم! إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب، <sup>كما هو رأي الفلاسفة</sup> بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه، ومن ههنا يقال: .....

= إلى ذاتي ورمائي، فالقديم بالذات ما لا يحتاج في الوجود إلى غيره وهو الواجب تعالى فقط، والقديم بالزمان ما لا يسبق عدمه على وجوده، سواء كان غير محتاج إلى غيره كالواجب، أو محتاجا كالفلک عندهم، أو لا كزيد، والحوادث بالزمان ما يسبق عدمه على وجوده كزيد. [النيراس: ١٥٥] و[رمضان أفندي: ١٥٦]

**وأما عند المتكلمين** فإنهم يكررون القديم بالزمان الحادث بالذات، نعم! قد ذهب بعض المتأخرين من الأشاعرة إلى أن الصفات الإلهية كذلك، لكن القدماء ينكرونها. [النيراس: ١٥٦] **نعم إذا أثبتنا** توجيه لكلام الكفاية واعتراف بصحته، إذا صم إليه ضميمة من خارج، وهي كون الصانع تعالى مختارا كما قال: إذا أثبتنا إلخ. [النيراس: ١٥٦] **دون الإيجاب**: الإيجاب صد الاختيار، ومعناه وجوب صدور الأثر عن المؤثر، من غير أن يكون له اختيار في تركه، كالإحراق من النار والإصاءة من الشمس. [النيراس: ١٥٦]

**بدليل لا يتوقف** وإلا لزم الدور، وتوضيحه: أن المشهور عند المشايخ إثبات حدوث العالم أولا ببرهان الحركة والسكون الذي قد مر تفصيله في الشرح، ثم إثبات اختيار الصانع بحدوث العالم قائلين: لو لم يكن الصانع مختارا لكان العالم قديما، لكنه ليس بقديم، فالصانع مختار، فلو أثبتنا اختيار الصانع بهذا الدليل لم يكن تصحيح كلام الكفاية؛ لأنه إثبات للحدوث بالاختيار فيلزم الدور. [النيراس: ١٥٦]

**قولا بحدوثه**: أي سبق العدم عليه؛ وذلك لأن مصبوع القادر المختار لا يكون قديما؛ لسبق الاختيار على وجوده، فعلى هذا يكون كل ما يتعلق وجوده بالتكوين حادثا بالزمان، فلا يلزم قدم العالم من قدم التكوين. [النيراس: ١٥٦] **ومن ههنا**: أي من أن الحوادث عند المتكلمين ما يسبق عدمه على وجوده، والقديم بخلافه، وهذا الكلام من بقية وجه النظر. وقوله: "نعم إلى ههنا" جملة معترضة. [النيراس: ١٥٦]



إن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم - إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء كالهوى، وإلا فهم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، لا بمعنى عدم تكونه بالغير، والحاصل: أنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون، وأن وزانه معه وزان الضرب مع المضروب، فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المضافين، أعني الضارب والمضروب.

والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود لا عينها، حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ - لكان القول بتحقيقها بدون المكون مكابرة وإنكاراً للضروري، فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء، فلا بد لتعلقه بالمفعول، ووصول الألم إليه من وجود المفعول معه؛ إذ لو تأخر لانعدم هو، بخلاف فعل الباري تعالى فإنه أزلي واجب الدوام، يبقى إلى وقت وجود المفعول، وهو غير المكون عندنا؛ .....  
أي مع الضرب

وإلا فهم إلخ أي وإن لم يكن المراد ذلك، بل أريد بالحادث ما يحتاج إلى غيره، والقدم ما لا يحتاج، فلا معنى لرد على الفلاسفة؛ لأهم إنما يقولون بقدم الهوى، بمعنى عدم استسوقية بالعدم، لا بمعنى عدم تكونها بالغير؛ لأهم معترفون بأن مبدعها الواجب سبحانه، فهي عندهم حادثة بالضرورة. [النيراس: ١٥٦، ١٥٧]  
والحاصل أي حاصل الجواب الذي ذكره المصنف عن استدلال الأشاعرة. [النيراس: ١٥٧] لا عينها أي ليس التكوين عين الإضافة. فلا يندفع بما يقال اعلم أن صاحب العمدية حمل كلام المشايخ على ظاهره، ورغم أن التكوين نفس الإضافة، وأجاب عن استدلال الأشعرية بالفرق بين الضرب والتكوين، بأن الأول يقتضي حضور المفعول؛ لعدم بقائه، بخلاف الثاني؛ لبقائه، فدفعه الشارح بقوله: فلا يندفع بما يقال إلخ وإنما لا يندفع؛ لأن هذا استدلال ضعيف في مقابلة الضرورة فلا يعاب به. [النيراس: ١٥٧]

غير المكون اعلم أن الشارح جعل قوله: وهو غير المكون كلاماً مستقلاً بيانياً للمسألة التي اختلف فيها الماتريدية والأشعرية، حيث ذهب الماتريدية إلى أنه غير المكون، والأشعرية إلى أنه عينه، وحمل الغير على ما يقابل =

**لأن الفعل** يغير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول؛  
ولأنه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكوناً مخلوقاً بنفسه، ضرورة أنه  
مكون بالتكوين الذي هو عينه، فيكون قديماً مستغنياً عن الصانع، وهو محال، وأن  
لا يكون للخالق تعلق بالعالم، سوى أنه أقدم منه قادر عليه من غير صنع وتأثير فيه،  
ضرورة تكونه بنفسه، وهذا لا يوجب كونه خالقاً والعالم مخلوقاً، فلا يصح القول  
بأنه خالق للعالم وصانعه، **هذا خلف**، وأن لا يكون الله تعالى مكوناً للأشياء،  
ضرورة أنه لا معنى للمكون إلا من قام به التكوين، والتكوين إذا كان عين المكون  
لا يكون قائماً بذات الله تعالى،.....

- العير بحسب المفهوم؛ لأن الدلائل الموردة في إثبات هذه المطالب، إنما تثبت المعايرة بحسب المفهوم لا التحقق،  
وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تنمة جواب الشبهة التي أوردتها القائلون بحدوث التكوين، وحمل العير  
المذكور فيه على العير المصطلح، وهو: ما يمكن انفكاكه في الوجود، وقال في تقرير الجواب: إنه لا يلزم من قدم  
التكوين قدم المكون؛ لأن تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه يتعلق في وقت وجوده، وهو غير المكون عندنا،  
لصحة الانفكاك بينهما من الحائنين؛ لأن التكوين ثابت في الأول بدون المكون، ضرورة أن تعلقه بالمكونات فيما  
لا يزال وقت وجودها، وكذا المكون منمك عنه في الحيز، فلا يكون التكوين إضافة كالضرب، حتى يلزم ما ذكر  
بل صفة حقيقية ذات إضافة، وإلا أي وإن كان إضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه إضافة من  
المكون، ضرورة أن النسبة لا يتحقق بدون المتنسبين. [عبدالحكيم: ٩٤]

**لأن الفعل** أورد عليها أنك حققت أن التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل، وأن نسبة التكوين مع المكون ليس  
كنسبة الصارب والمضروب، أجب أولاً: بأن الدليل إرامي، والأشعري يجعله نفس الفعل، وثانياً: بأن المراد  
بالفعل مبدؤه. وقوله: "كالضرب" إيراد للنظير المشابه لا تمثيل. [النيراس: ١٥٧] **ولأنه لو كان**، والحاصل: أن  
التكوين إذا كان عين المكون لم يبق بذات الله تعالى، وإذا لم يبق بذات الله تعالى لم يكن مكوناً له؛ لأن المكون  
من قام به التكوين، والتكوين ليس بقائم على ذلك التقدير بذات الله تعالى، فيلزم أن يكون المكون قائماً  
بنفسه. [رمضان أفندي: ١٥٨] **هذا خلف**: أي القول الباطل المخالف للحق.

وأن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود، وهذا الحجر خالق للسواد؛ إذ لا معنى للخالق والأسود إلا من قام به الخلق والسواد، وهما واحد فمحلها واحد، وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورياً، لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث، ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول، ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز، بل يطلب لكلامه محملاً يصلح محلاً لنزاع العلماء وخلاف العقلاء، فإن من قال: التكوين عين المكون، أراد: أن الفاعل إذا فعل شيئاً فليس ههنا إلا الفاعل والمفعول، وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك، فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمراً محققاً مغايراً للمفعول في الخارج، ولم يرد أن مفهوم التكوين....

**وهما واحد** لأن الحق تكوين والسواد مكون، والتكوين عين المكون، فمحلها واحد وهو الحجر، وذلك لاتحادهما، فكأن الحجر محلاً للسواد يستلزم كونه للخلق أيضاً، فيصح وصف الحجر بأنه خالق. [البراس: ١٥٨] وهذا كله تنبيه أي المذكور من الدلائل على كون التكوين معياراً للمكون تنبيه على ذلك وهو إشارة إلى جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: إن كون التكوين مغايراً للمكون أمر بديهي، فلا يحتاج إلى الدليل، فما الحاجة إلى المذكور من الدلائل؟ فأجاب عنه: وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل. [رمضان آمدي: ١٥٩]

**لكنه ينبغي للعاقل** هذا اعتراض من الشارح عليه على المنطوق. [البراس: ١٥٨] **هذه المباحث** أي كون التكوين عين المكون. بل يطلب لكلامه لئلا يبرم نسبة المكابرة إلى الراسخين، وإن لم يمكن الحمل بسبب الوهم إلى الناقلين. [البراس: ١٥٨] **فهو أمر اعتباري** وعلى هذا تقول في العلم رداً على المولى الشارح: إن العالم إذا علم شيئاً فليس هنا في الخارج، إلا العالم والمعلوم، فأما العلم فأمر يعتبره العقل، وكذا القادر مع المقدور وغيره من الصفات، فيلزم منه إنكار الصفات الأزلية، وفيه رفض كثير من عقائد الإسلامية. [رمضان: ١٥٩، ١٦٠]

**ولم يرد** فيكون النزاع بينهما لفظياً لا معنوياً، وهما تحت وهو أن المفهوم مما مر أن التكوين صفة حقيقية، متداً بالإضافة التي هي الإخراج، والإيجاد من العدم إلى الوجود، فلا يكون اعتبارياً عقلياً، بل كان موجوداً في الخارج -

هو بعينه مفهوم المكون لتلزم المحالات. وهذا كما يقال: إن الوجود عين الماهية في الخارج، بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق، ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر، حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول، كالجسم والسواد بل الماهية إذا كانت، فكونها هو وجودها، لكنهما متغايران في العقل، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس، فلا يتم إبطال هذا الرأي، إلا بإثبات أن تكون الأشياء وصدورها عن الباري تعالى - يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغائرة للقدرة والإرادة، والتحقيق: أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده، إذا نسب إلى القدرة يسمى إيجاداً له، وإذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك، فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته، ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال، كالتمثيل والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك إلى ما لا يكاد يتناهى. وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية.....

= قائما بذات الله تعالى. وإن المفهوم من هذا المقام: أن التكوين عبارة عن تلك الإضافة، وما هذا إلا تناقض صريح، اللهم إلا أن يقال: إن هذا الكلام بناء على قول من قال: إن التكوين من الصفات الإضافية، وما مر بناء على قول من قال: إنه صفة حقيقية مغائرة للإضافية قائمة بذاته الله تعالى، فلا تناقض لاختلاف الجهة. [رمضان: ١٦٠]

وهذا: أي قول من قال: إن التكوين عين المكون، كأنه إشارة إلى جواب ما يقال وهو أن يقال: هل لهذا الكلام نظير أم قلت من عند نفسك؟ فأجاب عنه بقوله: وهذا إلى آخره، أي لهذا الكلام نظير ولم أقل من عند نفسي. [رمضان: ١٦٠] فلا يتم إبطال. أي إذا كان مراد الأشعرية من قولهم: التكوين عين المكون أن التكوين أمر اعتباري غير موجود، فلا يتم إبطاله بما ذكره الماتريدية من الأدلة. [البراس: ١٥٨] والتحقيق. هذا ميل من الشارح رحمته إلى مذهب الشيخ الأشعري، بأنه أمر اعتباري. [ملا أحمد جند: ١٣٥]

**فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر، وفيه تكثير للقدمات جداً وإن لم يكن متغايرة. والأقرب ما ذهب إليه المحققون منهم،.....**

**فمما تفرد به** يريد بيان مذهب ثالث، وذهب إليه بعض الماتريدية، وهو: أن التكوين ليس أمراً اعتبارياً كما قال الأشعري، ولا صفة حقيقية واحدة كما قالت الماتريدية، بل التصوير والترقيق ونحوها كل منها صفة حقيقية، فعلى هذا تكون الصفات الحقيقية خارجة عن الحصر. وما وراء النهر: بلاد بخارا وسمرقند ونسف وإسفيجاب وحجند وشاش وأورجند وخوارزم وكاشغر، والنهر: هو جيحون، يخرج من جبال بدخشان ويمر إلى المغرب والشمال إلى أرض بلخ وترمز، ثم يعطف إلى الجنوب، ثم إلى المغرب، وينصب في بحيرة خوارزم، وقد ينصب في بحيرة صيرستان والبحيرة ماح وسيع الطول والعرض، غير متصل بالبحر المحيط. ومحيط: بحيرة طبرستان ألف وخمسة مائة فرسخ. وهذه البلاد على شمال النهر، والتسمية بما وراء النهر إما من أهله، أو من أهل البلاد الجنوبية. فإن وراء من الأضداد، يطلق على القدام والخلف. وقد نشأ بما وراء النهر من لا يخصى عددهم من الفقهاء الحنفية. [النيراس: ١٥٨، ١٥٩]

**وقد تكثير للقدمات** اعتراض على هذا المذهب، وبيانه: أن اللائق بالتوحيد حصر القدم في ذات الحق سبحانه، وإما أثبتوا صفات القديمة السبعة أو الثمانية للضرورة الموجبة لإثباتها، وما كان صفة التكوين كافية في وجود الرق والصورة والحياة وغيرها لم يكن ضرورة في إثبات صفة سوى التكوين، فيبغى نفي ما لا ضرورة فيه. [النيراس: ١٥٩]

**وإن لم يكن** إن وصلية، وقد مر في بحث الصفات، أن المحال هو تعدد القدمات المتغايرة، لا تعدد صفات قديمة قائمة بذات قديمة، والصفات ليست غير الذات ولا بعضها غير بعض، فليس فيها إثبات القدمات المتغايرة. والشارح يقول: إن القدمات وإن كانت غير متغايرة، لكن الأنسب بالتوحيد تقبيل إثباتها، وعندي: أن هذا كلام شعري لا يعا به في المباحث العلمية؛ إذ لا يحصى على عاقل أن إثبات الصفات القديمة إن كان محلاً بالتوحيد وجب نفي السبع أيضاً، والقول بأنها عين الذات وإن لم يحل فلا بأس في إثبات صفات غير متناهية، بل هو اللائق بكمال الإلهي؛ إذ كل صفة فهو كمال، وإساست أن لا يخصى كمالاته بل يجب ذلك، ومن البراهين القاطعة على ذلك أن بعض الأعداد ليس أوى من بعض، فتبوت القدر المتناهي من الصفات ترجيح بلا مرجح، وهذا الذي ذكره العلماء مذهب الصوفية، والله سبحانه أعلم. [النيراس: ١٥٩]

**والأقرب** يريد ترجيح مذهب الجمهور الماتريدية على مذهب هذا البعض منهم، وليس مراده اختيار هذا المذهب على سائر المذاهب، فإن احتار عنده أن التكوين أمر اعتباري راجع إلى القدرة، كما صرح به في مؤلفاته. [النيراس: ١٥٩]

وهو: أن مرجع الكل إلى التكوين، فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياء، وبالموت إماتة، وبالصورة تصويراً، وبالرزق ترزيقاً إلى غير ذلك، فالكل تكوين وإنما الخصوص بخصوصية التعلقات.

## [الكلام في الإرادة]

والإرادة مسعة الله تعالى أزلية قائمة بذاته، كرر ذلك تأكيداً وتحقيقاً؛ لإثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه، وفي وقت دون وقت، لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالإرادة والاختيار. والنجارية من أنه يريد بذاته لا بصفته. وبعض المعتزلة من أنه يريد بإرادة حادثة لا في محل. أي الجبالية وعبد الجبار

**تخصيص المكونات** يريد البرهان على وجود الإرادة، وتقريره: أن بسطة العلم والقدرة إلى كل مكون على السواء، فتحصيل بعض المكونات بوجه من الشكل واللون والوضع، وبعضها بوجه آخر منها، وإيجاد بعضها في زمان، وبعضها في زمان آخر ليس بالعلم والقدرة، بل بصفة أخرى، وهي الإرادة، وإلا لزم الرجحان بلا مرجح. [النيراس: ١٥٩]

**زعمت الفلاسفة** شبهة الفلاسفة: أن الإرادة إذا تحققت فلا تخلو من أن تكون حادثة أو قديمة، وكل منهما ممسح، أما الأول: فلاستلزامه قيام الحادث بذات الله تعالى، وأما الثاني: فلاستلزامه زوال القدم؛ لأنه لا يبقى بعد الإيجاد، أحيب بأنه قدم، والروال إما يرد على تعلّقها بذلك الوقت، وتعلّقها حادث، فلا يلزم زوال القدم، بل زوال الحادث. [رمضان أفندي: ١٦٢] **بالذات** أي ذاته توجب صدور الفعل عنها بلا اختيار، كصدور الإحراق عن النار. [النيراس: ١٥٩]

**والنجارية** النجارية: فرقة من فرق كبار الطرق الإسلامية، يوافقون لأهل السنة في خلق الأفعال، وأن الاستطاعة مع الفعل، وأن العبد يكسب فعله، وللمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالأبصار. (نور آبادي) **لا في محل**: أي قائمة بنفسها؛ لأنها لو حدثت في ذاته تعالى لزم قيام الحوادث به تعالى، أو في محل غير ذاته لزم اتصاف هذا الغير بصفة الله تعالى، ورد بأن ما يقوم بنفسه لا يكون صفة لغيره، أما استدلالهم على حدوثها بأن قدمها يستلزم قدم المراد فاطل، بأن الصفة قديمة وتعلّقها حادث. [النيراس: ١٦٠]

والكرامية من أن إرادته حادثة في ذاته، والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة والمشية لله تعالى، مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به، وامتناع قيام <sup>هذا رد على الفلاسفة</sup> الحوادث بذاته تعالى. وأيضاً نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق والأصلح دليل على كون صانعه قادراً مختاراً، وكذا حدوثه؛ إذ لو كان صانعه موجباً بالذات لزم قدمه، ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة.

### [الكلام في رؤية الله تعالى]

ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر، .....

**حادثة في ذاته** لأنه لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء، وهو محال، والحوادث: أن محال هو تعدد الذات لا تعدد الصفات مع الذات. [رمضان أفندي: ١٦٣] **الآيات الناطقة** كقوله تعالى: **لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا** (المائدة: ١) **وَلَا تَدْرِي لَئِنْ دَعَا إِلَهُكُمُ الْفُلُوكَ سُبْحًا إِلَىٰ خَبْرٍ** (آل عمران: ٤٠) **مَعَ الْقَطْع** هذا رد على التجارية وبعض المعتزلة. **مختاراً** لأن غير المختار لا يستطيع فعلاً بديعاً واحداً، فكيف يفعل أفعالا لا يخصى عددها وعجائتها؟ وهذا بالضرورة. [النيراس: ١٦١] **وكذا حدوثه** دليل ثالث، أي حدوث العالم يدل على أن صانعه مختار. [النيراس: ١٦١] **تخلف المعلول**: تخلف المعلول عن العلة، أن يكون العلة موجودة والمعلول غير موجود. وإما كان محالاً؛ لأنه لو تخلف لكان تخلفه مرة وصدوره مرة رجحاناً بلا مرجح، وهو محال. وإما قيد بالموجبة؛ لأن العلة المختارة يجوز تخلف المعلول عنها؛ لأن إرادته ترجح صدوره تارة وعدمه تارة. [النيراس: ١٦١]

**معنى الانكشاف التام** يشير تفسير الرؤية بالانكشاف إلى أن الرؤية مصدر مبني للمفعول، بمعنى كونه تعالى مرئياً؛ لأن الانكشاف صفة المرئي، والمصدر مبني للفاعل كون الشخص راثياً صفة الرائي، وإما حمل الشارح على الأول، مع أن الثاني محتمل أيضاً؛ لشأده منه من غير تقدير في العبارة، ولأنه المتنازع فيه؛ لأن الخصم إنما يرى المانع من جانب المرئي، وإن كان كل منهما لارماً للآخر، فعلى هذا يكون قوله: **وَأَنشَأَ الشَّيْءَ** أيضاً مصدراً مسياً للمفعول، أي كون الشيء مشئاً، لكن قوله فيما بعد: **وَلَوْ أَنَّا سَأَلْنَا إِلَهُكُمُ الْمَوْتَ** يدل على أنه مصدر مبني للفاعل، ويمكن أن يقال: تفسير الرؤية تفسير بالالزام، فلا حاجة إلى التأويل، ويكون موافقاً لما في شرح المقاصد: إذا عرفنا الشمس نحد أو رسم كان نوعاً من المعرفة، ثم إذا أنصرتنا وعمضنا كان نوعاً آخر من الإدراك فوق الأول، ثم إذا فتحنا العين كان نوعاً آخر من الإدراك فوق الأولين، سميها بالرؤية. [عبدالحكيم: ٩٦]



وهو معنى إثبات الشيء **كما هو** بحاسة البصر، **وذلك** أنا إذا نظرنا إلى البدر ثم أغمضنا العين، فلا خفاء في أنه وإن كان منكشفاً لدينا في الحالتين، لكن انكشافه حال النظر إليه أتم وأكمل. ولنا بالنسبة إليه حالة مخصوصة، هي المسماة بالرؤية. **جائزة في العقل**، بمعنى أن العقل إذا خَلَّى ونفسه، لم يحكم بامتناع رؤية ما لم يقم له برهان على ذلك، مع أن الأصل **عدمه**، وهذا القدر ضروري، فمن ادعى الامتناع <sup>أي للعقل</sup> <sup>أي على الامتناع</sup> فعليه البيان. وقد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين: **عقلي وسمعي**.

**كما هو**: أي كما يكون الشيء عليه في الواقع، وفيه احتراز عن الخطأ في الإبصار كروية الواحد اثنين، وإشارة إلى أن المرئي إن كان في جهة كان إدراكه فيها، وإن كان منزها عن الجهة والمكان والشكل كان إدراكه كذلك، بحاسة البصر: يريد أن مآل التعريفين واحد. ومن عادة الشارح **رحمته** أنه يذكر تعريفين أو تقريرين للمسألة، ويشير إلى أن حاصلهما واحد، إما دفعا لمظنة الاختلاف، وإما لحسن نظمهما، فيحرص على جمعهما. وذكر بعض المحققين أن تفسيرها بالانكشاف، ثم إرجاع الإثبات إليه، يدل على أنها مجهول، وإن الإثبات كذلك بمعنى كونه مثبتا، والنكته فيه: أن محل الخلاف هو صحة كونه تعالى مرئيا؛ لأن الخصم يقرر المانع من جانبته تعالى، وإن كان أحدهما مستلزما للآخر، ويؤيده عدم الحذف أما على المعلوم فيقال: رؤيتنا لله تعالى، وقد يقال: هو معلوم، كما يدل عليه قوله: ولنا بالنسبة إليه حالة مخصوصة هو الرؤية. وإن تفسيره بالانكشاف تفسير باللازم، وعندي: أنه فسر بالانكشاف والإثبات إشارة إلى أنه يجوز أن تعتبر الرؤية معلوماً ومجهولاً، وأن المضائق فيه قليل الحدوي. [النبراس: ١٦١] **وذلك**: أي كون الرؤية انكشافا تاما ثابت.

**جائزة في العقل**. إنما احتيج إلى بيان جوازها عقلا، ليجوز الاستدلال بالصصوص على وقوع الرؤية؛ وذلك لأن النصوص الناطقة بما يستحيله العقل، مؤولة غير محمولة على طاهرها. [النبراس: ١٦٢] **إذا خَلَّى**: ماض مجهول من التحلية، وهو الترك وتخفيض المقيد، والواو بمعنى مع، أي إذا ترك العقل مع ذاته، مجرد عن الأحكام البهيمية والعادية. [النبراس: ١٦٢] **عدمه**: أي عدم البرهان؛ إذ الأصل في ما سوى الواجب تعالى العدم، وهذه علاوة لدليل، أي العقل يجوز الرؤية ويتقوى تجويزه، بأن الأصل ذلك. [النبراس: ١٦٢] **عقلي**: وهو مختار الشبح أي الحسن الأشعري، ولكن يرد عليه ما يصعب دفعه. [النبراس: ١٦٢] **وسمعي**: وهو مختار علم الهدى أي منصور الماتريدي. [النبراس: ١٦٢]

تقرير الأول: إنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض، ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم، وعرض وعرض، ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة، وهي: إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان؛ إذ لا رابع يشترك بينهما. والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم. والإمكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم...

أنا قاطعون هذا مذهب الأشاعرة، وقال الحكماء: المرئي هي الأعراض فقط، ولكن العقل يحكم بأن ما بين السطوح المرئية جوهرًا وهو الجسم، والأشاعرة يدعون الضرورة وهو الحق، وبعضهم يستدل عليه بأن يرى الطول والعرض، والطول جوهر؛ لأن الجسم مركب من الجواهر الفردة، فإن كان الطول عرضًا، فلما أن يقوم بجوهر واحد أو بأكثر، والأول محال؛ لأن الطول موجب للانقسام، والثاني محال أيضًا؛ لأن العرض لا يقوم بأكثر من محل واحد، وهو ضعيف؛ لأن الطول قائم بمجموعها لا بكل واحد، فلا يلزم قيام العرض إلا بمحل واحد، ولذا أعرض الشارح عن البرهان إلى الضرورة، فقال: ضرورة أنا نفرق إلخ. [المراس: ١٦٢]

ضرورة أنا نفرق فلو لم تكن مرئية لم يكن الفرق بالبصر، وهذا ما يبيح عني الضرورة، ولكنه محل بحث؛ لأننا نفرق بالبصر بين الأعمى والأقسطع، مع أنهما غير مرئيين لدخول العدم في مفهومهما، قلت: لكن لا يلزم من فساد التشبيه دفع الضرورة. [المراس: ١٦٢]

ولا بد للحكم المشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الجوهر والعرض، من علة مشتركة بين الجوهر والعرض. فلا يصح أن يكون علة رؤية الجوهر خاصة بالجوهر، وعلة رؤية العرض خاصة بالعرض؛ لأن الرؤية شيء واحد، والواحد لا يكون معلولًا لعلتين تامتين؛ لأن المعلول محتاج إلى علة واحدة ومستغن عن غيرها، فلو كان له علتان لكان محتاجًا إلى كل واحدة، ومستغنيًا عن كل واحدة. هذا خلف. [المراس: ١٦٢]

إد لا رابع يشترك بالاستقراء، وأورد عليه أن الحصر باطل، بالتحيز المطلق أي ذاتيًا كما للجوهر، أو تبعًا كما للعرض، وكذا بالوجوب بالغير، وكذا بكون الشيء مقاللاً للمرئي، وكذا بالأمور العامة من المعلولية والمالاهية والمعلومية، أحجب عن التحيز، بأن الذاتي والعرضي نوعان متباينان، والوجوب بالغير أمر اعتياري، والمقالة من الأعراض النسبية، وهي اعتيادية عند المتكلمين، والأمور العامة كذلك، وأيضًا تستلزم صحة رؤية المعلومات، وبعضها كالمالاهية يستلزم المطلوب، وهو صحة رؤية الواجب، وفي بعض هذه الوجوه مواقع الطرق. [المراس: ١٦٢، ١٦٣]

ولا مدخل للعدم لأن علة الشيء لا بد أن تكون موجودة، فلا يكون الحدوث علة؛ لأن فيه عدمًا؛ لأنه عبارة عن الوجود، مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة، وكذا الإمكان؛ لأنه عبارة عن استواء طري الوجود والعدم، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتدال بقي الوجود. [رمضان أفندي: ١٦٥]



وحين اعترض بأن الصحة عدمية، فلا تستدعي علة، ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات، كالحرارة بالشمس والنار، فلا يستدعي علة مشتركة، ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي، ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود، .....

**عدمية** لأنها عبارة عن عدم الوجوب والامتناع؛ لأن المراد منها الممكن المعدم، أو يقال: صحة الرؤية عدمية؛ لأنها عبارة عن إمكان الرؤية فلا تستدعي علة، أي لا نسلم أن صحة الرؤية تستدعي العلة؛ لأنها أمر عدمي، والأمر العدمي لا يقتضي العلة؛ لأن اقتضاء العلة من خواص الأمر الوجودي، فلا يكون الوجود ولا غيره علة لصحة الرؤية. [رمضان أفندي: ١٦٦]

**ولو سلم** أي لو سلم أن الأمر العدمي يستدعي العلة، ولكن لا نسلم أنه لا بد للحكم المشترك من العلة المشتركة، وإنما يلزم ذلك إن لو كان الحكم المشترك واحدا بالشخص؛ لأن الواحد بالشخص لا يحور أن يعلل بالعلل المختلفة، وأما إذا كان الحكم المشترك واحدا بالنوع، فيحور أن يعلل بالعلل المختلفة، كالحرارة المعنة بالشمس والنار والحرارة، والرؤية عن الواحد النوعي يعلل بعلل مختلفة، فيكون علة الرؤية خصوصية الجوهر والعرض. [رمضان أفندي: ١٦٦]

**ولو سلم فالعدمي** أي ولو سلم استدعاء الرؤية علة مشتركة، لكن لا نسلم أن يكون عنتها وجودية؛ لأنها عدمية. **يبغي** أن يكون علتها عدمية كالحادث والإمكان، فلا يلزم منه أن يكون الباري مرئيا؛ لاعداد علة الرؤية، وهو الحادث أو الإمكان. [رمضان أفندي: ١٦٦]

**ولو سلم فلا نسلم** أي ولو سلم أن الأمر العدمي لا يصلح أن يكون علة للأمر العدمي، ولكن لا نسلم أن الوجود مشترك بين الأعيان والأعراض، بل وجود كل شيء عنده عند الشيخ أبي الحسن الأشعري، فلا يكون دليلكم على حوار رؤيته تعالى صحيحا، فلا يكون وجود الواجب مثل وجود الممكن. اعلم أن في الوجود مذاهب ثلاثة: المذهب الأول: أن وجود كل شيء سواء كان ذلك الشيء واحدا أو ممكنا - أمر رائد عنده، فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الوجودات الخاصة التي هي وجود كل شيء، ومقولا بانوطي عليها، وهو مذهب المتكلمين. والمذهب الثاني: أن وجود الواجب عنده، ووجود الممكنات أمر رائد عليها، فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات، ومقولا بالتشكيك، وهو مذهب الحكماء. والمذهب الثالث: أن وجود كل شيء سواء كان واحدا أو ممكنا - عنده، فلا يكون الوجود مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوي، بل يكون بينهما بالاشتراك اللفظي. وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ولكن مراده بالوجود: هو ذات الشيء =

بل وجود كل شيء عينه، أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها، ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً. ثم لا يجوز أن تكون خصوصية الجسم أو العرض؛ لأننا أول متعلق برؤية ما نرى شبحاً من بعيد، إنما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية، أو عرضية، أو إنسانية، أو فرسية، ونحو ذلك، وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية، قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض، وقد لا نقدر. فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما، وهو المعنى بالوجود، واشتراكه ضروري. وفيه نظر؛ لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية، وما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار خصوصية.

- لا كون الشيء في الأعيان؛ لأنه معلوم بالبداهة أن الوجود بالمعنى الثاني ليس مشتركاً بين الأشياء، بل الوجود بالمعنى الأول، فيكون الرافع بين الشيخ وبين الأوليين نزاعاً لفظياً؛ لأن مراد من قال: "إن وجود كل شيء رائد عليه" - هو الوجود بمعنى كون الشيء في الأعيان، ومراد من قال: "إن وجود كل شيء عينه" - هو الوجود بمعنى ذات الشيء. [رمضان أفندي: ١٦٦، ١٦٧] وحودياً. فإن ما لا تحقق له في الأعيان لا يكون متعلقاً للرؤية بالضرورة، وإلا لزم صحة رؤية المعلوم، فاندفع به الاعتراض الأول والثالث. (أبو ورد)

ثم لا يجوز أعلم أن قوله: "ثم لا يجوز" إلى قوله: "وهو المعنى بالوجود" - جواب لقوله: فالواحد البوعي، ومنحصره: أن معنى قولنا: 'علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض'، هو أن متعلق الرؤية لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض، بل أمراً مشتركاً بينهما، وهذا ثابت؛ لأننا قد برى الشيء، ومدرك منه هوية محضة من غير إدراك خصوصية أنه جسم أو عرض، فعلم أن المرئي هو الهوية المشتركة، لا الخصوصيات التي يفتقران بها والهوية هو الوجود. [النبراس: ١٦٤]

لأننا أول أول مصوب بقوله: "ندرك" على الظرفية. هوية ما وهوية قد تطلق على الشخص وعلى الوجود الخارجي وهو المراد. [النبراس: ١٦٤] واشتراكه ضروري جواب عن الاعتراض الرابع، وحاصله: أن كون الوجود أمراً مشتركاً بين الموجودات أمر بديهي، ومكره مكابر. [النبراس: ١٦٤] هو الجسمية: لا هوية والجسمية ليست مشتركة؛ لأن الله تعالى ليس بجسم، فحينئذ لا يكون الباري تعالى مرئياً. [رمضان أفندي: ١٦٨] خصوصية: أي خصوصية جسم أو عرض.

**وتقرير الثاني:** أن موسى **١٤** قد سأل الرؤية بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾، فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلاً بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز، أو سفهاً أو عبثاً وطلباً للمحال، والأنبياء منزهون عن ذلك.

وأن الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل، وهو أمر ممكن في نفسه، والمعلق بالممكن ممكن؛ لأن معناه الإخبار بثبوت المعلق، عند ثبوت المتعلق به، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة. وقد اعترض بوجوه، أقواها: أن سؤال موسى **١٤** كان لأجل قومه حيث قالوا: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾، .....  
(البقرة: ٥٥)

**وتقرير الثاني:** أي الدليل السمعي، وهو دليلان بظنهما في سلك واحد؛ لأن أحدهما واحد، وهو قوله تعالى: .....  
..... (الأعراف: ١٤٣)، فأولهما: أن موسى **١٤** قد سأل الرؤية، وثانيهما: أن الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل. [البراس بتعريب: ١٦٥] جهلاً حاصله: أن موسى **١٤** إن كان غير عالم باستحالة الرؤية فطلبها جهل، وإن كان عالماً به ثم طلب فهذا سمع وعث. [البراس: ١٦٥] عن ذلك أي عن الجهل والعت في الإلهيات. ممكن ضرورة أنه لا يلزم منه محال التقادير الممكنة فثبت أن الرؤية غير محال.

**بوجوه** أراد الوجوه الواردة على الدليل الأول، وهي خمسة: فأحدها قول الحاشي وأكثر معتزلة الصرة، وهو أنا لا نسلم أن موسى **١٤** سأل الرؤية، بل سأل علم الضروري بداته تعالى، وإصلاق الرؤية على العلم شائع، والنظر محار عن العلم أيضاً، وردّ بأن النظر الموصول بـ"إلى" نص في الأبصار، وثانيها: قول الكهني ومعتزلة بغداد، وهو أنه سأل رؤية آية من آيات الله سبحانه الدالة على القيامة، فحذف المصاف، والتقدير: أنظر آيتك، وردّ بأنه تأويل بعيد، وأيضاً لا يلاءم قوله: **٥٥** ..... (الأعراف: ١٤٣)؛ لأن الآية الدالة على القيامة في ذلك الجبل، لا في استقراره، الثالث: أنه سأل ليعلم استحالة الرؤية بدليل السمع، بعد ما كان يعلمها بدليل العقل، وردّ بأن السؤال حيث هذه العارة جرأة عظيمة، مع أنه كان يكفيه أن يقول: يا رب هل يراك أحد؟ الرابع: أنه يحتمل أنه لم يكن يعرف استحالة الرؤية، وردّ بأن قصور علم النبي المتكلم بلا واسطة، عن عدم المعتزلة في الإلهيات من أشد المحالات. وإنما أعرض الشارح عن ذكر هذه الوجوه؛ لأنها ضعيفة وتأويلات =

فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو، وبأننا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن، بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال، وأجيب بأن كلاً من ذلك خلاف الظاهر، ولا ضرورة في ارتكابه، على أن القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام: إن الرؤية ممتنعة، وإن كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع، وأياً ما كان يكون السؤال عبثاً.

والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن، بأن يقع السكون بعد الحركة، وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون. **واجبة بالنقل**، وقد ورد الدليل السمعي، بإيجاب رؤيته وهو ليس متعلق عليه <sup>واقفة</sup> المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾، ..... (القيامة: ٢٢، ٢٣)

- بعيدة عن نظم القرآن ونظر العقل، الخامس: ما ذكره الشارح بقوله: "أقواها" وهذا الوجه من محنرات الحاحظ كان معتزلياً عالماً بأنواع الصون وله مصنفات عربية وكان فيح الصورة حتى قيل: لو مسح التحرير مسحاً ثانياً كان أقل قبحاً من الحاحظ، وهذا الوجه مما نقله الشيعة عن الإمام عبي بن موسى الرضا، والظاهر أنه افتراء عليه ترويحاً لمذهبهم، فإنهم يوافقون المعتزلة في مع الرؤية. [البراس: ١٦٥]

**وبأننا لا نسلم**، عطف على قوله: "بوجوه" وهذا اعتراض على الدليل الثاني. [البراس: ١٦٥] **كلاً من ذلك** أي السؤال من أجل القوم، والاستقرار حال الحركة خلاف الظاهر، أما الأول؛ فلاه قال: أربي، ولم يقل: أرهم، وقال: أنظر إليك، ولم يقل: يطوروا إليك، وأما الثاني؛ فلاه ليس في قوله: فإن استقر مكانه، تقييد بحال الحركة. [البراس: ١٦٥] **على أن القوم**، هذا جواب ثان عن الاعتراض الأول بالعلو، بقوله: على أن القوم يخ. [البراس: ١٦٥] **وأياً ما كان**، أي سواء كانوا مؤمنين أو كافرين، يكون السؤال عبثاً. [البراس: ١٦٦]

**والاستقرار**، هذا جواب عن الاعتراض الثاني. **واجبة بالنقل**، أي ثابتة بالنقل عن الأنبياء عليهم السلام. **وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ**، وجوه متبدأ، ناضرة حمر، وناطرة حمر ثاب، والجار متعلق به، قدم لرعاية الفواصل، والنضارة الحسن والبهجة. [البراس: ١٦٦] **ناظرة**، فإن قيل: يعني إلى ثواب رها ناظرة، قلنا: هذا لا يصح؛ لأنهم لما دخلوا =



وأما السنة فقولہ **عليه السلام**: "إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر" \* وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضوان الله عليهم، وأما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها، ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم. وأقوى شبههم من العقلیات أن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة، ومقابلة من الرائي، وثبوت مسافة بينهما، بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد، واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي، وكل ذلك محال في حق الله تعالى. والجواب منع هذا الاشتراط، وإليه أشار بقوله: .....

= اجبة فقد وجدوا الثواب، وسكنوا في الدرجات، فكيف تكون باظرة، وقد وجدوا ذلك. (تمهيد أبو شكور سلمی) **كما ترون** فإن قيل: هذا الخبر لا يصح؛ لأن فيه التشبيه، قلنا: إنه تشبيه الرؤية بالرؤية، ولم يشبه المرئي بالمرئي، يعني ترون كما ترون القمر، يعني كما جاءت الرؤية على القمر، تجوز على الله تعالى. (تمهيد) **وأما الإجماع**: قد تقرر أن مخالفة الإجماع كفر، فيدبره أن يكون باقي الرؤية كافراً، وإهم لم يقولوا به، فنت: إنما يكون كفراً إذا لم يستند بسند شرعي. (بحر أنادي) **كانوا مجمعين** أي فل ظهور المخالفين كالمعتزلة، ويؤيده قوله: ثم ظهرت. **بحيث لا يكون**: فإن غاية القرب يمنع الرؤية كالأجفان.

**والجواب منع هذا** وتحقيقه: أن الرؤية عندنا تخلق الله سبحانه، فلذا جور المشايخ أن يرى أعمى بالصين بقعة تطير بأندلس من المغرب، نعم! العادة الإلهية جارية تخلق الرؤية عند تحقق الأسباب المذكورة، وبعدم حلقها عند انتفائها، ويجوز أن يخرقها لمن شاء، فإن النبي ﷺ كان يرى حلمه كما يرى أمامه، بلا مقابلة المرئي. وإليه أشار بقوله: فيرى لا في مكان، وللمعتزلة أن يقولوا: نزاعاً إنما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى = \* أخرجه الترمذي في سننه، باب منه تفسير قوله: وجوه يومئذ الخ، وثامه هكذا: عن أبي هريرة **عليه السلام** قال. قال رسول الله ﷺ: "تضامون في رؤية القمر سنة بعد" "وتضامون في رؤية الشمس" قالوا: لا، قال: "فإنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته"، رقم الحديث: ٢٥٥٤.

فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقادير، أم اتصال شعاع، أو قرب مسافة من  
الرائي ومن الله تعالى، وقياس الغائب على الشاهد فاسد.

وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى إيانا، وفيه نظر؛ لأن الكلام في  
الرؤية بحاسة البصر، فإن قيل: لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة، وسائر الشرائط

= في الدنيا في الحيوانات، هل يجوز أن يتعلق بداته تعالى هذا النوع من الرؤية، ويكشف عنده كالمبصرات  
الجسمانية أو لا يجوز؟ فعندنا أنه لا يجوز ذلك، ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع الأخير من الرؤية المخالفة له،  
في الحقيقة والماهية والوارم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام، وعندنا بالعلم الضروري، أقول: الحكم  
بعدم نراهم في هذا النوع من الانكشاف، إنما يصح لو جاوروا أن يحصل الانكشاف التام البصري بدون  
الشروط المذكورة، لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا: الإدراك البصري مشروط بالشروط،  
فالنزاع إذن معنوي؛ لأن العلم الضروري عندهم هو العلم بالهوية الخاصة بدون توسط الأبصار، وعندنا الرؤية  
هو الإدراك بالبصر بدون الشروط المذكورة، لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة، والحاصل: أنهم معترفون  
بالانكشاف التام العقلي ونحن إنما ثبت الانكشاف التام الحسي وهم يكرهه، فالتحاكم المذكور تحاكم من غير  
تراضي الخصمين. [النيراس: ١٦٧] و[عبدالحكيم: ٩٩]

وقياس العبد جواب ثان على تقدير التنزل، وببانه: أنه لو سلمنا هذا الاشتراط فلما هو شرط في هذه النشأة  
الدنيوية فقط، أو في رؤية الجواهر والأعراض فقط، ويجوز أن يكون الحال في النشأة الأخروية، وفي رؤية الحق سبحانه  
على خلاف ذلك. [النيراس: ١٦٧] برويد الله تعالى إيانا أي فإن الحق سبحانه يرانا مع فقد الشروط المذكورة.  
وفيه نظر حاصله: أن الكلام في الرؤية بحاسة البصر، ورؤية الله تعالى إيانا ليس كذلك، ويمكن أن يقال في دفع  
النظر: إن الانكشاف الحاصل بالرؤية حقيقة واحدة، فحصوله في الواحد بدون الشروط يكفي في نفي  
الاشتراط. [النيراس: ١٦٧] فإن قيل هذه شبهة للمعتزلة من العقليات تسمى شبهة الموانع.

فإن قيل حاصل هذه الشبهة: أن للرؤية ثمانية شروط: سلامة البصر، وكون الشيء جائر الرؤية لا كالطعوم  
والروائح، وكونه ذا لون ولا كالهواء، والمقابلة، وعدم غاية الصغر، وعدم غاية القرب، وعدم غاية البعد، وعدم  
حيلولة الجسم الكثيف. ولا يعقل منها في حقه تعالى إلا الشرطان الأولان؛ إذ الشروط الباقية مختصة  
باجسمانيات، وهما حاصلتان، فوجب حصول رؤيته تعالى في الدنيا لكل بصر رؤية مستمرة، ودا باطل. وإن  
ادعيت أنه لا يرى مع وجود الشرائط ارتفع الأمان عن الحس، فيجوز أن يحضرنا جمال لا نراها، ودا باطل،  
فثبت أنه غير جائز الرؤية. [النيراس: ١٦٧، ١٦٨]

موجودة لوجب أن يرى، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، وإنه  
سفسطة؟ قلنا: ممنوع، فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى، ولا يجب عند اجتماع  
الشرائط، ومن السمعيات قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، والجواب بعد تسليم: كون  
الأبصار للاستغراق، وإفادته عموم السلب لا سلب العموم، وكون الإدراك هو  
الرؤية مطلقا، لا الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي، أنه لا دلالة فيه على  
عموم الأوقات والأحوال. وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية؟ .....

**هذا** أي لا سلب وجوب الرؤية بوجود هذين الشرطين، فإن الرؤية عندنا تحقق الله تعالى، فلا تخف عند اجتماع  
الشرائط. [النراس: ١٦٨] **الأبصار** أي لا تدركه بصر من الأبصار؛ لأن الجمع يعرف باللام للاستغراق بإجماع  
أهل الأصول والعربية والمفسرين. [النراس: ١٦٨] **وإجاب** متدأ، حره أنه لا دلالة فيه على عموم الأوقات.  
**بعد تسليم** هذا جواب أول، أي لا نسلم أن اللام في الأبصار للاستغراق؛ لأنه مشروط بعدم قرائن العهد، وقد  
دلت المصوص على رؤية المؤمنين، فهي قريبة عدم الاستغراق. [النراس: ١٦٨] **وإفادته** جواب ثان، أي لو  
سلمنا الاستغراق فدلالة على مصوبكم غير مسلم؛ لأن قولنا: يدرك الأبصار، موحية كنية، وإذا دخل عليها  
القي ارتفع الإنجاب الكلي، وصار المعنى لا تدركه جميع الأبصار على سبيل العموم، فلا يباي إدراك بعضها،  
كقولك: ليس كل حيوان إنسانا، ومضوبكم إنما يتم لو كان المعنى على عموم السلب الذي هو معنى أسالة  
الكلية. [النراس: ١٦٨]

**وكون الإدراك** جواب ثالث، أي لا نسلم أن الإدراك هو الرؤية مطلقا، بل هو الرؤية على وجه الإحاطة،  
يقال: رأيت الخلال وما أدركته، فاسمي هو الرؤية على وجه الإحاطة لا الرؤية المطلقة. ولا شئ في أن المؤمنين  
يرويه يوم القيامة ولا يحيطون. [النراس: ١٦٨] **أنه لا دلالة** جواب رابع، وملخصه: أنا نخص الإدراك بعض الأوقات  
كالدنيا، أو ببعض أحوال الآخرة، لما ثبت أن الرؤية لا تكون في الحنة في جميع الأحوال. [النراس: ١٦٨]

**يستدل بالآية** وهي الآية لا دلالة فيها على عدم الرؤية، بل هي مفسدة. [النراس: ١٠٣] على حوار الرؤية  
هذه معارضة للمعتزلة حيث قالوا: تمدح الحق سبحانه بأنه لا يرى، فإنه ذكره في أثناء المدائح، والصفة التي  
تكون عديمها مدحا يكون وجودها نقضا، فعارضهم أصحابنا بأن التمدح لا يدل على امتناعها، بل على =



والجواب أن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها، وإلا لمنعهم موسى عن ذلك، كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة فقال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ وهذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا، ولهذا اختلف الصحابة في أن النبي ﷺ هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا، والاختلاف في الوقوع دليل الإمكان.

وأما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف، ولا خفاء في أنها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين.

إن ذلك أي الاستعظام لتعنتهم وعنادهم، التعنت: طلب الإيقاع في أمر شاق، يعني أن كثرهم والعقاب بسب تعلق إيمانهم على الرؤية في الدنيا، تعنتا وعادا في طلبها أي الرؤية لا لامتناعها، ولهذا استعظم إرغال الملائكة في الآية الأولى، واستكر إرغال الكتاب في الآية الثالثة، مع إمكانهما بلا خلاف. وإلا أي وإن لم يكن ذلك لتعنتهم وعنادهم لمعهم موسى عن ذلك، أي عن سؤال الرؤية، كما فعل أي مع موسى حين سألوا أي قوم موسى أن يجعل لهم آلهة، أي حيث قالوا: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (الأعراف: ١٣٨)، فقال موسى: ﴿لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ﴾ (الأعراف: ١٣٨)، وهذا أي عدم منع موسى عن طلب الرؤية، مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا. [رمضان أفندي: ١٧٨]

والإحلاف فإن الرؤية لو كانت محالا لاتفقت الصحابة على عدم وقوعها. وقال بعض العلماء: الرؤية في الدنيا محال لغير النبي ﷺ؛ إذ الحاسة البشرية ضعيفة، ولا يخفى أنه استبعاد لا برهان له، ولكن عدم وقوعها لغير النبي ﷺ ثابت بإجماع المحدثين والعقهاء والصوفية، وقالوا: من ادعاه فهو رديق، وما يشاهده الصوفية من التحليات مشاهدة روحانية لا بصرية. [النيراس: ١٦٩]

وأما الرود في المنام هذا جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: هل يجوز رؤية الله تعالى في المنام أم لا؟ فأجاب عنه بقوله: وأما الرؤية فقد حكيت عن كثير من السلف، فمن الإمام الأعظم ع أنه رأى مائة مرة، وقال محمد ابن سيرين التابعي إمام المعبرين: من رأى الله سبحانه في منامه دخل الجنة، وتخلص من العموم، وعن الإمام أحمد قال: رأيت الله سبحانه في المنام، فسألته عن أفضل العبادات؟ فقال: تلاوة القرآن، وعن حمزة القاري ع أنه قرأ القرآن في منامه على الله سبحانه من أوله إلى آخره. [رمضان أفندي: ١٧٩، النيراس: ١٦٩، ١٧٠]

## [الكلام في خلق الأفعال]

والله تعالى خالق لأفعال العبد، من الكسر والإمحاء والصناعة والعصيان، لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله. وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق، ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك، وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد - وهو المخرج من العدم إلى الوجود - تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق. احتج أهل الحق بوجوه: الأول: أن العبد لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها، ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة.....

والله تعالى خالق لما فرع من مباحث ذات الله تعالى وصفاته - شرع في بيان أفعال العباد، فقال: والله خالق لأفعال العباد، من الملك والجن والإنس، لا خالق لها سواه، لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله، وهكذا الخلاف في أفعال الحيوانات، ولكن المقصود بالبحث أفعال المكلفين، ومحل النزاع الأفعال الاختيارية، فإن الاضطرارية يخلق الله سبحانه إجماعاً. [رمضان أفندي: ١٧٩] و[النيراس: ١٧٠]

تجاسروا لا يقال: إذا كان معنى الكل واحد فلا تجاسر؛ لأننا نقول: الترادف ممنوع، ولو سلم، فقول: المعلوم من عرف الصحابة والسلف تخصيص إطلاقه على الواجب، كتخصيص قولهم: "عزَّ وجلَّ" باسم الله سبحانه، وإن كان النبي ﷺ عزيزاً حليلاً. [النيراس: ١٧٠] إطلاق لفظ الخالق على العبد.

بوجوه مذكورة في المطولات، فلا يرد أن الشارح ذكر وجهين، ومنها: أن الله قادر على كل شيء، فلو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد، ومنها: أنه لو قدر العبد على فعله لقدر على إعادة مثله، ولا يمكن ولو جهد كل الجهد بالتجارب، فلا يستطيع كاتب الكتاب أن يكتب مرة ثانية، بحيث يكون مثل السحرة الأولى، ومنها: أنه يلزم أن يكون بعض العباد أحسن خلقاً من الله؛ إذ من خلقه الإيمان، ومن خلق الله الشيطان. [النيراس: ١٧٠]

ضرورة أجاب المعتزلة، بأن الإيجاد لا يستلزم العلم؛ ولذا لا يستبدل العقلاء على علمه تعالى بإيجاده، بل باشتغال مصوغاته على حكم ومصالح ونظام عجيب، ولو سلم أن الإيجاد بالقصد يستلزم العلم بالموجد فقول: العلم الإجمالي كاف، وهو حاصل للعبد في أفعاله، ودفع الشارح - جواهرهم بدعوى الضرورة في وجوب العلم التفصيلي. [النيراس: ١٧٠]

والاختيار لا يكون إلا كذلك، واللازم باطل؛ فإن المشي من موضع إلى موضع، قد يشتمل على سكنات متخللة، وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولاً عن العلم، بل لو سئل لم يعلم.

وهذا في أظهر أفعاله، وأما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والأخذ واللبطش ونحو ذلك، وما يحتاج إليه من تحريك العضلات، وتمديد الأعصاب ونحو ذلك فالأمر أظهر، الثاني: النصوص الواردة في ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَقَّكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦).....

**دلت** أي بأفعاله من الحركات واسكنات. **وليس** هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: لا سلم أن العبد ليس بعالم بتفاصيل أفعاله، بل هو عام، إلا أنه داهل عن العلم، والفرق بين الجهل والذهول: أن الأول عدم العلم، والثاني عدم التوجه إلى المعلوم الحاضر في الدهر، كذهول الحافظ عن تفصيل ألفاظ القرآن، فدفع اشرح الاعتراض بقوله: وليس هذا ذهولاً عن العلم، بل لو سئل عن التفاصيل لم يعلم، يعني أن الداهل إذا سئل عن المذهول عنه، أجاب عنه. والماشي إذا سئل عن تفصيل حركاته وسكناته لم يعرفها. [رمضان أفندي: ١٨٠، النيراس: ١٧١]

**أظهر أفعاله** وهو الحركة الصاهرة في الأعضاء الطاهرة. **ونحو ذلك** عطف على قوله: 'في حركات أعضائه. **حركات العصب** جمع عصبية وهو لحمة محتمة مكثرة في العصب. **ونحو ذلك** من التصرفات الواقعة في البدن بلا علم صاحبه. كحركة آلات النفس من الرئة والحجرة واللسان في الصوت الجهور والخصي والعليط والدقيق على وجه لا يعرف سره إلا المدققون في التشريح. [النيراس: ١٧١]

**أظهر** بقطع بأن أحداً منا لا يعرف ذلك، بل لا شعور بوجود العضلات والأعصاب وتوقف الحركة على تمديدها، إلا لعلماء التشريح، وبدا قال بعض الحكماء: من أعجب العجائب أن الحركة المحصورة في العصب لا تحصل إلا بحركة عصلة محصورة، ولا علم لصاحب العصب بتلك العصلة، ولكنه إذا أراد حركة العصب تحرك تلك العصلة لا غيرها من العضلات، فسبحان الله! الخفي بذاته، والظاهر بصفاته وآياته. وقد استدلل بعض المشايخ بأسائم يتقلب باختياره من حب إلى حب، ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكميته، ولكن أعرض الشارح رحمه الله عن هذا لإمكان دفعه، بأن الشعور يضمحل بالنوم. [النيراس: ١٧١]



أي عملكم على أن "ما" مصدرية؛ لئلا يحتاج إلى حذف الضمير، أو معمولكم على أن "ما" موصولة، ويشمل الأفعال؛ لأننا إذا قلنا: أفعال العباد مخلوقة الله تعالى أو للعبد، لم نرد بالفعل المعنى المصدرية الذي هو الإيجاد والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع، أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلاً. وللذهول عن هذه النكتة، قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون "ما" مصدرية، وكقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أي ممكن .....  
(الرعد: ١٦)

**عسكم** ويسمى حمل الإضافة على الاستعراق عمدة القربة، وهو مقام التمدح، فلا يرد أنه يحتمل إرادة الفعل الغير الاختياري. [المراس: ١٧١] **للا يحتاج** يريد ترجيح المصدرية على الموصولة، بأن الموصولة لا بد لها من حذف الضمير المصوب، والحذف خلاف الظاهر، وإنما رجحوها؛ لأن الاحتجاج بالمصدرية أظهر. لاسيما الدهش من الموصولة إن أن المعنى ما تعممونه من الأصنام، كقولك: عملت سيفا وعمت سريرا. [المراس: ١٧٢] ويشمل الأفعال لأنه إذا كان المعمول لله تعالى يكون العمل لله تعالى أيضا، فحينئذ يكون المعمول مشتملاً للأفعال، هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن هذه الآية لا تدل على المراد الذي هو كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى؛ لأنه يحتمل أن يكون "ما" مصدرية، وأن يكون "ما" موصولة، وإنما يلزم لو كان "ما" مصدرية؛ لأن معنى الآية حينئذ: والله خلق أنفسكم وأفعالكم، وأما إذا كانت موصولة لا يلزم ذلك المدعى؛ لأن معنى الآية يكون حينئذ: والله خلق أنفسكم ومعمولكم، والمعمول لا يتناول الأفعال، فلا يكون المطبوع حاصلًا بالآية احتملة للمعنيين، فأجاب عنه بقوله: ويشمل الأفعال؛ لأن المعمول يطلق على الأفعال التي هي الحاصلة من المعنى المصدرية، بل كون "ما" موصولة أدل على المقصود. [رمضان آفندي: ١٨١]

**لم يرد بالفعل** دليل على صحة كون الفعل معمولا، أي ليس محل راع أهل السنة والمعتزلة الفعل بالمعنى المصدرية؛ لأنه أمر اعتباري غير موجود في الخارج، لا يصح أن يكون مخلوقا لأحد. [المراس: ١٧٢] **قد يتوهم** كما توهم القاضي البضاوي في تفسيره، وصاحب الهداية. [المراس: ١٧٢] أي ممكن هذا إشارة إلى جواب ما يقال: وهو أن هذه الآية لا تدل على مصوبكم؛ لأنها عام يخص منه ذات الله تعالى وصفاته، فإن لفظ شيء متناول لهما، مع أنهما ليسا بمخلوقين، فإذا كانت عاما مخصوصا بجار أن يخرج منهما أفعال العباد، =

بدلالة العقل، وفعل العبد شيء، وكقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ في مقام التمدح بالخالقية، وكونها مناطاً لاستحقاق العبادة. لا يقال: فالقائل بكون العبد خالقاً لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين؛ لأننا نقول: الإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية، بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس، .....

= فيكون المراد من الشيء غير ذات الله تعالى وصفاته، وغير أفعال العباد، فأجاب عنه بقوله: المراد من الشيء هو الممكن لا مطلق الأشياء، فلا يرد ما ذكرتم من السؤال. [النيراس: ١٨٢] بدلالة العقل أي فسر الشيء بالممكن، مع أنه يطلق على الواجب والممكن، بل على المعدم أيضاً مجازاً عندنا، وحقيقة عند المعتزلة، لدلالة العقل على أن المقدور هو الممكن. [النيراس: ١٧٢]

بدلالة العقل دفع ما يقال من أن الآية الكريمة لا تحري على عمومها؛ لأن الشيء يتناول الواجب أيضاً، والعام إذا خص منه البعض لا يبقى حجة فيما عده، فدفعه بأن الواجب مخصوص منه عقلاً؛ إذ لا يتصور كونه مخوقاً، وما خص منه بدلالة العقل قطعي فيما عدا المحصوص، كما حقق في موضعه. (أبو ورد)

شيء. أورد عليه: أن الآية قد خص منها الواجب وصفاته، والعام المخصوص من البعض لا يبقى حجة، أحيب بأنه حجة إذا كان المخصص هو العقل، وأجاب بعضهم بأنه لم يخص منه شيء؛ إذ التخصيص إخراج ما تناوله اللفظ، وأهل السناد يفهم منها أن الواجب وصفاته غير داخله، كما إذا قلت: أنا أضرب كل من في الدار، فهما أنك لا تضرب نفسك، مع أنك فيها. [النيراس: ١٧٢]

ماتاً فلا شك أنه لو شاركه في الخالقية أحد لم يكن لتمدح معنى؛ لكون غيره مستحقاً للعبادة، وأجاب بعض المعتزلة بأن المعنى أخص يحق الجواهر كمن لا يخلقها، وأن مناط العبادة خلق الجواهر لا مطلق الخلق. ولا يخفى أنه تكلف مناقض لظواهر النصوص، ومن الحجح القوية ما تواتر عن النبي ما يصرح بأن أفعال العباد بل كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيتته وإرادته. [النيراس: ١٧٢]

لا يقال حاصله: أنه إذا كان الخلق مدار العبادة، فالقائل بكون العبد خالقاً لأفعاله يكون من المشركين؛ لأن قوله: زيد خالق لعله، كقوله: زيد مستحق للعبادة - دون الموحدين: مع أن المذهب عدم تكفير المعتزلة؛ لأنهم من أهل القبلة. [النيراس: ١٧٢] كما لسحرس فيقيم يعتقدون إلهين: يردان خالق الخير، وأهرمن خالق الشر. [النيراس: ١٧٢]

أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى؛ لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى، إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة، حتى قالوا: إن الجحوس أسعد حالاً منهم، حيث لم يثبتوا إلا شريكاً واحداً، والمعتزلة يثبتون شركاء لا تحصى. وهو أمرس

واحتجت المعتزلة بأننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش، أن الأولى باختياره دون الثانية، وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف.... قانون

**لعبد الأصنام** فإنهم يعتقدون أن الواجب واحد، ويزعمون أن الأصنام مستحقة للعبادة؛ لرجاء الشفاعة منها. [النيراس: ١٧٢] لافتقاره بخلاف خالقية الحق سبحانه فإنها بلا افتقار. **تستوي شركاء**، إن قلت: فيعود السؤال، قلت أولاً: السكوت عن تكفير أهل القبلة، إنما هو مذهب الأشعرية لا الماتريدية، وهم مشايخ ما وراء النهر، وثانياً: بأنهم ذكروا أن من أنكر بعض ضروريات الدين، فليس من أهل القبلة، وزعم أن انحصار الخالقية في الله سبحانه من ضروريات الدين. وقد يستدل على تكفيرهم بحديث عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ: **من ترك شيئاً مما أمر به الله أو نهى عنه فهو كافر**، ولو صح كما قال بعض المحدثين فهو خير واحد، فلا يجوز التكفير به. [النيراس: ١٧٣]

**بأننا نفرق** حاصل هذا الدليل: أن يقال: إن الحركة الصادرة من العبد على ضربين: اختيارية وغير اختيارية، فلو كانت بخلق الله تعالى لزم أن يكون الكل اختياريًا، أو غير اختياري، فعلم أن الحركة التي هي اختيارية بخلق العبد، والحركة الغير الاختيارية بخلق الله تعالى. [رمضان أفندي: ١٨٤]

**لطلب** قد يقال: إننا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله: "لو لم يكون العبد حالقاً لبطل المدح والذم والثواب والعقاب" فإنه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار المحلية، كالمدح بالحسن والذم بالقبح، وأن يكون ترتب الثواب والعقاب على الأفعال المذكورة ترتباً عادياً، مثل ترتب الإحراق على مساس النار، وهو تصرف له في خالص حقه، فلا يسأل عن لئيمتهما، بأن يقال: لم ترتب الثواب على هذا الفعل؟ ولم ترتب العقاب على ذلك؟ كما لا يقال: لم ترتب الإحراق على مساس النار؟ وقبل: هذا إنما يتم لو لم يكن المدح استحسانياً، والذم اعتراضياً، كما لا يخفى، =

والمدح والذم والثواب والعقاب، وهو ظاهر. والجواب: أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار أصلاً، وأما نحن فنثبتته على ما نحققه إن شاء الله تعالى. وقد يتمسك بأنه لو كان حالقاً لأفعال العباد، لكان هو القائم والقاعد <sup>أي المعتزلة</sup> والأكل والشارب إلى غير ذلك، وهذا جهل عظيم؛ لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده، أولاً يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض، وسائر الصفات في الأجسام، ولا يتصف بذلك.

وربما يتمسك بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾، والجواب: أن الخلق هنا بمعنى التقدير. <sup>(المؤمنون: ١٤)</sup> <sup>عقاب لعيسى</sup> <sup>(المائدة: ١١٠)</sup>

= وإنما ترك الشارح هذا الجواب؛ لأنه كما ينعما ينعما خيرية أيضاً، فهو عينا لا لنا من كل وجه، وأجواب بإثبات الكسب الاختياري هو العمدة، فلذا احتاره. [عبدالحكم: ١٠١] وأجواب أن ذلك حاصل أجواب أن يقال: إن هذا الاحتجاج المذكور وهو عدم الفرق بين الحركتين، وبطلان قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب إنما يكون حجة على الخيرية؛ فإنهم قائلون على أن لا كسب ولا اختيار بعد أصلاً في أفعاله، بل كان أفعاله بمرلة حركات الحمايات، لا عينا؛ فإن قائلون بكسب العبد واختاره، فلا يكون قاعدة التكليف باطلة؛ لوجود الاختيار من العبد، ولا المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب؛ لأن الأفعال صادرة عنه باختياره، ولأجل ذلك يستحق المدح والذم والثواب والعقاب في مقابلة أفعاله. [رمضان أفندي: ١٨٥]

فـ أفرد الضمير؛ لأن الكسب والاختيار كشيء واحد. [البراس: ١٧٣] لكان هو قالوا: لأن معنى القائم والقاعد: فاعل القيام والقعود، فإذا كان فاعل الفعل هو الله سبحانه لزم اتصافه بما فعل، واللام نازل شرعاً وعقلاً. [البراس: ١٧٣] وسائر الصفات كالطعم والرائحة والخفة والنقل.

ولا يصف بل المتصف بالسواد هو المحل الذي يقوم به. [البراس: ١٧٤] الخالقين قالوا: جمع الخالق يدل على أن غير الله سبحانه يكون حالقاً. [البراس: ١٧٤] معنى التقدير فيكون معنى أحسن الخالقين: أحسن المقدرين والمصورين. [رمضان أفندي: ١٨٦]

## [مسألة القضاء والقدر]

وهي أي أفعال العباد كنهها بإرادته ومشينته تعالى وتقدس، وقد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد. **وحكمه**. لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين **وفصسه** أي قضائه، وهو عبارة عن الفعل مع زيادة إحكام، لا يقال: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به؛ لأن الرضاء بالقضاء واجب، واللازم باطل؛....

لا يبعد أن يكون وهو قوله تعالى: "كن" يعني أن قوله تعالى: "كن" حقيقة، والله تعالى أحرى عاداته في تكوين الأشياء، بأن يكونها بهذه الكلمة، وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها. والمعنى: يقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول. لكن المراد الكلام الأزلي القائم بداته تعالى، لا الكلام اللفظي المركب من الأصوات؛ لأنه حادث، فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل؛ ولأنه يستحيل قيام الصوت والحرف بداته تعالى، ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم، واشتمل على أعظم الفوائد، وهو الوجود جاز تعينه بالمعدوم، وإنما قال الشارح: لا يبعد؛ لأن أكثر المفسرين ذهبوا إلى أن قوله تعالى: "كن" مجاز عن سرعة الإيجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته، تمثيلاً للعالم أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد، أعني أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به، من غير توقف وامتناع ولا افتقار، إلى مزاوله أمر واستعمال آلة، وليس ههنا قول ولا كلام، وإنما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرون بالعدم والقدرة والإرادة، كما ذكره الشارح العلامة في التلويح. [عبدالحكيم: ١٠١]

وهو عبارة عن الفعل اعلم أن هم في تفسير القضاء كلمات مختلفة، والمقح: أن له معان أربعة مشهورة، الأول: لعوي، وهو إتمام الشيء إما قولاً؛ كقوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ لَا تَخْلُفَ﴾ (الإسراء: ٢٣) أي حكم بذلك حكماً لا يتغير، أو فعلاً كقوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سِعَ سَعَاهُ﴾ (صلى: ١٢) أي حلقتها متقناً كاملاً لا يحتاج إلى التكميل، الثاني: مصطلح بعض الأشاعرة، وهو الإرادة الأزلية المتعلقة بالموجودات الكائنة، كما هي عليه فيما لا يرال، وهو المذكور في شرح المواقف، الثالث: مصطلح بعضهم، وهو إثبات الكائنة في اللوح المحفوظ، الرابع: مصطلح الفلاسفة، وهو علمه تعالى بما يبيعي أن يكون الموجودات عيه من النظام الأكمل، ويسمونه بالعبادة الأزلية الموجبة لفيضان الموجودات عنه إلى أحسن الوجوه الممكنة. [النبراس: ١٧٤]

**واللازم باطل**: أي وجوب الرضاء بالكفر.

لأن الرضاء بالكفر كفر؛ لأننا نقول: الكفر مقضي لا قضاء، والرضاء إنما يجب بالقضاء دون المقضي، وهو تحديده كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر،.....

لأن الرضاء بالكفر اعلم أن الرضاء بكفر نفسه كفر اتفاقاً، واحتلفوا في الرضاء بكفر غيره، قيل: كفر، وقيل: إساءة لا كفر، وقيل: الحق أنه كفر إن كان يستحب الكفر ويستحسه، وإلا فلا، كمن أحب موت الشرير على الكفر، حتى ينتقم الله منه، فهذا ليس بكفر، بدليل قوله تعالى: **وَمَنْ يَكْفُرْ فَإِنَّ اللَّهَ يَكْفُرُ بِهِ** (يوسف: ٨٨)، قيل: هذا دعاء ليموت على كفره، وهل يجوز الدعاء على المؤمن الشرير ليموت على الكفر؟ فيه كلام ذكر في بعض التفسير: أن موسى دعا على بلعم بسلح الإيمان منه، حاصل هذا السؤال أن يقال: لا سلم أن أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى، وإلا لزم أن لا يكون الرضاء بالكفر كفراً؛ لأنه من حمية أفعاله، وليس كذلك؛ لأنه لو كان كذلك لزم رضاء العباد به؛ لأن الرضاء بقضاء الله تعالى واجب، واللازم باطل، وكذا الملزوم، فلا يكون أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى. [رمضان أفندي: ١٨٧]

لأن نقول حاصل هذا الجواب: أن يقال: إن كون الكفر بقضاء الله تعالى يوجب الرضاء بقضائه، لا الرضاء بالكفر، والكفر: هو الرضاء بالكفر لا الرضاء بقضاء الكفر، والسائل لم يفرق بين الرضاء بقضاء الكفر وبين الرضاء بالكفر، ورغم أنهما واحد، وليس كذلك. [رمضان أفندي: ١٨٧، ١٨٨] لا قضاء، ولقائل أن يقول: هذا ليس بمستقيم، فإن القائل بـ "رضيت بقضاء الله تعالى" لا يريد أنه رضي بصفة من صفاته، بل يريد أنه راضي بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي، والجواب الصحيح: أن يقال: إن الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته، بل من حيث إنه مقضي به ليس بكفر. (بحرآبادي)

دون المقضي وهو صفة العبد، يرد عليه: أن من قال: "رضيت بقضاء الله تعالى" يريد به رضاءه بما ورد عليه من البلاء وهو المقضي، لا بما قام بذات الله تعالى وهو القضاء، فالأولى أن يقال: إن للكفر نسبة إلى الله تعالى باعتبار إيجاده إياه، ونسبة إلى العبد باعتبار محبته له، والرضاء إنما يجب باعتبار النسبة الأولى، وقضاء الله تعالى عند الأشاعرة: هو إرادته الأثرية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقدره: إيجاده على وجه مخصوص وتقدير معين، وعند الفلاسفة قضاء الله تعالى: عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود، حتى يكون على أحسن النظام، وهو المراد بالإرادة، والقدره: عبارة عن خروج الموجدات إلى الوجود العيني بأساسها على ما تقرر في القضاء. [رمضان أفندي: ١٨٨]

وما يحويه من زمان أو مكان، وما يترتب عليه من ثواب وعقاب، والمقصود تعميم أي مقصود المصنف إرادة الله تعالى وقدرته، لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى، وهو يستدعي القدرة والإرادة؛ لعدم الإكراه والإجبار.

فإن قيل: فيكون الكافر مجبوراً في كفره، والفاسق في فسقه، فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة؟ قلنا: إنه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما، فلا جبر كما أنه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار، ولم يلزم تكليف المحال، .....

ما يحويه أي يشتمل على هذا المخلوق. لعدم الإكراه دليل على إثبات القدرة والإرادة. فإن قيل هذا الاعتراض من طرف المعتزلة، حاصلة: أنه إذا قدر الله تعالى كفر الكافر وفسق الفاسق، قبل خلق الكافر والفاسق، وتعلق له علمه، ولا قدرة للكافر أن يخرج من تقدير الله تعالى، ويفعل بخلاف ما تعلق به علمه، فيكون مجبوراً في كفره، وكذا الفاسق. [رمضان أفندي: ١٨٩]

قلنا إنه تعالى. حاصل الجواب: لا نسلم من كون الكفر من الكافر، والفسق من الفاسق، بإرادة الله تعالى وقدرته كون الكافر مجبوراً في كفره، والفاسق مجبوراً في فسقه، وإنما يلزم ذلك لو كان إرادة الله تعالى منهما الكفر والفسق من غير اختيارهما، وليس كذلك، بل إرادته تعالى منهما الكفر والفسق باختيارهما، فلا يكونان مجبورين في الكفر والفسق، ويصح تكليف الكافر بالإيمان، وتكليف الفاسق بالطاعة، بل هذه الإرادة مثبتة للاختيار، ونافية للجبر؛ لأنه لو كانت الإرادة موجبة للجبر، لكان العلم موجباً له، والتالي باطل، فكذا المقدم، ويجب بوجوه أحر أيضاً: الأول: بإثبات الكسب، وأن صحة الفعل والترك باعتبار صرف قدرته إليه، فيخلق الله تعالى على عادته، وعدم صرفها إليه فلا تعلقها، والثاني: أنه لا محيص لكم أيضاً عن التزام الحر؛ لأنه يناط ترجيح فعله على تركه مرجح، وهو ليس من العبد باختياره، وإلا لزم التسلسل، فيكون الفعل عند المرجح واحداً، وإلا لم يكن مرجحاً، وإن استخلص بأنه اختياري مع عزل اللحظ عن المرجح، قلنا: هو جواباً أيضاً أنه اختياري، مع عزل اللحظ عن الخلق والإرادة الأزلية. وقد يورد عليه بأنه يجري في أفعاله أيضاً، فلا يبقى قادراً مختاراً؟ وأجيب بأن إرادة العبد حادثة، فيحتاج إلى علة مرجحة محدثة، هي إرادته تعالى الأزلية، وهي قديمة غير مخلوقة، وفيه نظر، أما أولاً؛ فلأن إرادته ولو قديمة فهي ممكنة، وليست بواجبة، فلا محالة تحتاج إلى علة موحدة، وإلا لزم =



والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبايح، حتى قالوا: إنه أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته، لا كفره ومعصيته، زعماً منهم أن إرادة القبيح قبيحة، كخلقه وإيجاده، ونحى نمنع ذلك، بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى، وهذا شنيع جداً.

حكى عن عمرو بن عبيد أنه قال: ما ألزمني أحد، مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة، فقلت له: لم لا تسلم؟ فقال: لأن الله تعالى لم يرد إسلامي، فإذا أراد إسلامي أسلمت، فقلت للمجوسي: إن الله تعالى يريد إسلامك، .....  
لأنه يلزم العجز الشديد  
فقيت مجبوراً في قبوله  
أي يظنه من  
في جوابه

= وجود الممكن بلا علة؟ وجوابه: أن علته ذاته تعالى الموجودة، ولا يلزمه سبق إرادته عليها؛ لأنه ليس بالنسبة إلى صفاته علة وفاعلاً مختاراً، بل علة موجبة كما مر، لكن لا يحصى عن الخير سبب الإيجاب، وأما ثانياً: بأنه إن لم يكن الترك مع الإرادة القديمة كان موجهاً لا فاعلاً مختاراً، وإن أمكن، فإن لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقاً بلا سبب، فيستعني الحائر عن المرجح، وإن لم يتوقف كان الفعل له واجباً فلزم الاضطراب، وأجيب بانفراق، بأن المرجح في فعل العبد لا يكون منه، وإلا لزم التسلسل، وفعله تعالى يحتاج إلى مرجح فقدم متعلق في الأول بالفعل الحادث في وقت معين، ولا يحتاج إلى مرجح آخر، فيكون الباري مستقلاً في فعله؛ لعدم حاجته فيه إلى غيره، وأما وجوب الفعل بالمرجح فقد عرفت أنه لا ينافي الاختيار؛ لأنه مرتب على الاختيار فهو يحققه، لا أنه يفيقه. [رمضان أفندي: ١٨٩] و[النراس: ١٧٥] و[نظم المرائد: ١٤٩]

والمعتزلة قالوا: فعل العبد إن كان واجباً يريد الله وقوعه ويكره تركه، وإن كان حراماً فبعكسه، والمندوب يريد وقوعه، ولا يكره تركه، والمكروه عكسه، وأما المباح وأفعال غير المكلف، فلا يتعلق به إرادة ولا كراهة. [عصام: ٢٠٤]

للسرور والقبايح واستدل بعضهم عليه بقوله تعالى: ..... (عمر: ٣١) والحوادث أن المعنى لا يريد أن يظلم هو على عباده، بل عقابه عدل. [النراس: ١٧٥] اسلمت قيل: الظاهر أن المجوسي أراد السحرية، لا أنه قائل بإرادته تعالى، كما رعم البعض، ويدل عليه قوله: ما ألزمني، انتهى. قلت: وتحقيقه موقوف على البحث عن عقيدة المجوس، والإلزام يستعمل بمعنى الإسكات المطبق كثيراً، وقال بعض المحققين: في كلام المجوسي إشارة إلى أن الإسلام شر ما، على أصول المعتزلة، وهو إلزام آخر. [النراس: ١٧٦]

ولكن الشياطين لا يتركونك، فقال الجوسي: فأنا أكون مع الشريك **الأغلب**.  
 وحكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني، دخل على **الصاحب ابن عباد** وعنده الأستاذ  
 أبو إسحق الأسفرائيني، فلما رأى الأستاذ قال: سبحان من تنزه عن الفحشاء، فقال  
 أحد أئمة السنة <sup>أحد أئمة السنة</sup> رأى الهمداني الأستاذ  
**الأستاذ على الفور**: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء.

**والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة، والنهي عدم الإرادة، فجعلوا إيمان الكافر**  
**مراداً، وكفره غير مراد، ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مراداً ويؤمر به، وقد**  
**يكون مراداً ويهي عنه؛ لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى؛ .....**

**الأغلب** وهو الشيطان، أي التوسل بالغالب أو من التوسل بالمعلوب، وإنما كان أغلب؛ لأن إرادته على  
 قواعدهم غالبية على إرادة الله تعالى عن ذلك، ويحكي أن عمرو بن عبيد رجع عن مذهبه بعد هذا الإلزام، كما  
 يدل عليه رواية هذه الحكاية. [البراس: ١٧٦] **عبد الجبار الهمداني** من عظماء المعتزلة همدان بلدة.  
**الصاحب ابن عباد** كان وزير عضد الدولة، أحد الملوك العظام، كان عالماً حكيماً أديباً شاعراً فصيحاً، يكتب خط  
 حسن، وكان يجتمع إليه شعراء العرب، ويمدحونه ويأحدون من الحوائز العظيمة، ومهم المتبني المشهور. [البراس: ١٧٦]  
**قال سبحان** وفيه تعريض، بأن أهل السنة يصفون الله سبحانه بالفحشاء، حيث قالوا: هو يريد الفحشاء  
 ويحققها، ومن قال: إن مراده تربيته عن إرادة الفحشاء وحلقها عمل عن تعريضه. [البراس: ١٧٦]  
**فقال الأستاذ** في حواه: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء، ومقصود الشارح من هاتين الحكايتين تأكيد  
 ما ذكرنا أن وقوع الأفعال على خلاف إرادة الله تعالى شنيع جداً، تعالى عن ذلك. والعجب من المخشيين،  
 ذكروا ههنا حرافات، وقال بعضهم: المقصود من الحكاية الأولى أن الجوسي قائل بإرادته تعالى لا المعتزلي، فهو  
 شر من الجوسي، وقال بعضهم: المقصود من الحكايتين إثبات تعميم الإرادة والقدرة عند أهل السنة دون  
 المعتزلة. [البراس: ١٧٦]

**والمعتزلة اعتقدوا** احتجوا على دعواهم، بأن الأمر طلب، والطب: إما عين الإرادة وإما مشروط بها، وأياً ما  
 كان فامكان الأمر عن الإرادة محال، وكذا حال النهي وعدم الإرادة. [البراس: ١٧٦]

أو لأنه لا يسأل عما يفعل، ألا يرى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريده منه. وقد يتمسك من الجانبين بالآيات، وباب التأويل مفتوح على الفريقين.

والجواب لا يسأل عما يفعل، "لحكم وعلة"؛ لقوله: "ويؤمر به ويهيئ عنه" قلت: إذا أمعن النظر في هذه المضائق المزلفة المرة لأقدام الفكر، وقد جربناه بصرف الأفكار العائرة في اكتناه معنى تعلق قدرة العبد بفعله واختياره فيه، وفي تحقيق حقيقته لم يسنح لنا صالحاً؛ لأن نفهم ونحوه عن عامة مصابيح الفساد إلا طريقان أمكن أن يطمئن به القلب، الأولى: أن لقدرة واختياره دخلاً في فعله، لا دخل التأثير والإيجاد، بل دخلاً ناقصاً، كأنها الوسطة أو الرابطة أو المتمم، أو كأنها الجزء الأخير لعلته، لكن توقف وجود فعله عليه ليس بمعنى الاحتياج، أي لولاه لامتنع، بل بمعنى الترتب المصحح للماء، فلا يتوقف عليه تأثير المؤثر الموحد حقيقة، بل هو سبب ظاهري، كالسحاب للمطر، وانبار للحرارة والإحراق، وحقق الموحد لا يتوقف على هذه المواد والأسباب والآلات والتميمات، فهي كالأجزاء الرائدة للجسم، كاليد لزيد يكمل بها وجوده ولا ينعدم بعدمها، وهذا غاية توجيه اختيار العبد وقدرته على تقدير كونه تعالى خالقاً لأفعاله كلها، وإلا فمن الظاهر أن مذهب الأشعري كما قيل حير متوسط، وسيأتي ما فيه، والثانية: أن ترتب الأحذية والمدح والذم على أفعاله في الآخرة من قبيل ترتب المعولات المسببية على عللها وأسبابها، كترتب الحرارة على النار فكان ما ران على قلوبهم وما حان على نفوسهم بنفسه، يقودهم بالضرورة الملحقة إلى التألم، وعلى الاحتراق بالتعذيب، وصفاء قلوب المخلصين ودكائها وتنورها، وتقديس نفوسهم بدينهم بالضرورة الطبيعية إلى التمتع بالجنات، وضابطة التكليف بقاء على الظاهر بعزل اللحظ عن الأسباب الموجبة، ولعله السر في قوله تعالى: ﴿الأسياء﴾ (٢٣)، وهذه طريقة مأها الحر، وعلى هذا معنى الفرق بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية، هو العلم والجهل بالأسباب المتقدمة والعلل الموجبة، كما بين السخت والاتفاق والأمور الدائمة والأكثرية على ما قيل. [نظم الفرائد: ١٥١]

والجواب من جانب المعتزلة قوله: ﴿الأسياء﴾ (١٤٨)، وجوابه: أن الإشراك بالاختيار، وقوله تعالى: ﴿عامر: ٣١﴾، مع أنه يظلم بعضهم بعضاً، فبعض الكوائس ليس منه، والجواب: أنه لا يريد الظلم بفعله أي لا يخلقه، بل هو ليس ظلماً منه، بل من فاعله؛ لأنه الظالم كما أن الراي فاعل الزنا لا خالقه، فهو مبني على فهمهم من عدم الفرق بين الفاعل والخالق، وقوله تعالى: -

## [مسألة الجبر والاختيار]

**وللعباد أفعال اختيارية، يثابون بها إن كانت طاعة، ويعاقبون عليها إن كانت معصية.**

= **﴿وَمَا يَلْبِثُ عُسَدٌ﴾** (البقرة: ٢٠٥)، والفساد موجود من العبد، فلو أوجده الله لكان مما يريد الله ويحبه، والجواب بما مر، وبأن الحب ملازم الرضا لا الإرادة على أصلها، وقد يجاب بوجوه أخر ضعيفة، كالتخصيص في العمومات، ومن جانب أهل الحق قوله تعالى: **﴿وَمَا يَلْبِثُ عُسَدٌ﴾** (الأعام: ١٤٩) وأمثالها كثيرة، والمعتزلة حملوا هذه المشيئة على مشيئة القسر والإلحاء، وهو خلاف الظاهر، وتقييد المطلق بلا قرينة، وفيه أنه متفرع على مسألة عقلية، دائرة بين الإمكان والامتناع. ولما دلت عندهم الأدلة على امتناع إيجاد تعالى لمعل عبده. وجب لهم الصرف والتقييد بالقرينة العقلية، كالحصوص في أن الله على كل شيء قدير، أو خالق كل شيء، وكالصرف في نصوص يتوهم منها الحسمية وغيرها، فالتمسك بالسمع في هذه الأمثال مشكل، إلا إذا اختير ما حرراه سابقا. [نظم الفرائد: ١٥١]

**وللعباد أفعال.** وفي كلام المصنف إشارة إلى دليل الاختيار، وهو أنه لو كان العبد مجبورا لم يستحق الثواب والعقاب. واعلم أن مسألة الجبر والاختيار من أصعب المسائل، حتى نقل عن إمامنا الأعظم **عليه السلام** أنه قال: فتني مسألة الاختيار، وكان السلف يسكتون عنها وينهون عن الخوض فيها، بل جاء في الحديث ما يدل على النهي، ولكن المتأخرين اضطروا إلى البحث عنها، ردا على الجبرية والقدرية، والمذاهب فيها ستة: فأحدها للمعتزلة، وهو أن الفعل بقدرة العبد وحدها بلا إيجاب واضطرار، ثابتهما للجبرية، وهو أن الفعل بقدرة الله وحدها، وليس للعبد قدرة واختيار، بل هو كالجناد، ثالثها للأشعري، وهو أن الفعل بقدرة الله وحدها، ولكن للعبد قدرة واختيار، إذا صرفها إلى الفعل خلق الله الفعل منه، فالفعل مخلوق الله ومكبوس العبد، رابعها للملاسة، ويسب إلى إمام الحرمين، وهو أن المؤثر قدرة العبد وحدها بالإيجاب واستحالة التخلف.

وقال بعض المحققين: مذهب الحكماء أن قدرة العبد كالأسباب والأدوات، وأما مفيد الوجود فليس إلا الحق سبحانه، قلت: وهذا قريب من مذهب الأشعري، بل كأنه هو، حامسها للأستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني، وهو أن المؤثر بمجموع القدرتين، لا على أن كلا منهما مؤثر مستقل فإنه محال، بل على أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير، فإذا انضمت إليها قدرة الحق سبحانه صارت مؤثرة، سادسها للقاضي أبي بكر الباقلاني، وهو أن المؤثر في أصل الفعل قدرة الله، وفي وصفه قدرة العبد، ومثله بلطم اليتيم إيداء أو تأديبا، فاللطم صادر عن قدرة الحق سبحانه، وكونه ذنبا أو طاعة بقدرة العبد. [النبراس: ١٧٧، ١٧٨]

لا كما زعمت الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلاً، وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات، لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار، وهذا باطل؛ لأننا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش، ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني؛ ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما صح تكليفه، ولا يترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله، ولا إسناد الأفعال التي تقتضي سابقة القصد، والاختيار إليه على سبيل الحقيقة، مثل: صلى وكتب وصام،.....

لا كما زعمت الجبرية وهم فرقتان: جبرية خالصة، لا يشت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة، بل يجعله بمنزلة الجمادات كالجهمية، وجبرية غير خالصة، يشت للعبد قدرة غير مؤثرة بل كاسية، كالأشعرية والجارية، والمراد هنا هي الفرقة الأولى. (أبو ورد) ولا قصد نفي القصد مكابرة صريحة، ولا حاجة لهم إلى نفيه؛ لأنه يكفي في سلب سبب الفعل إلى العبد أنه لا تأثير لقصده، والقصد حقق فيه من غير اختياره. وإضافة الحركة إلى البطش إضافة المسبب إلى السبب، كإضافة الحركة إلى الارتعاش، إلا أن البطش علة عائية، والارتعاش مشأ الحركة وللجبرية أن يقول: الفرق وهي لعدم الاطلاع على أسباب حركة البطش، بخلاف حركة الارتعاش، حتى لو علم أن الكل بخلق الله وإيجاده لم يلتفت إلى الفرق. [عصام: ٢٠٥]

باختياره: أي تابع لاختياره، وأنه يتمكن من تركه بخلاف الثاني، فإن وقوعه ليس على اختياره، وأنه غير متمكن من تركه. والعلم بهذا القدرة ضروري، وأما أن وجوده هل هو تأثير قدرته وإرادته أو لا تأثير بشيء منهما سوى مقارنتها إياه، فالداهمة معزولة هناك، فلا بد من الاستعانة بأمور أخرى من دلالة العقل والقل. (أبو ورد)

ولا يترتب عطف على التكليف استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله، مع أن الشارح حكم بالترتب في نصوص لا تخصي، كقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ (فصلت: ٤٦)، وكحديث: 'مَنْ سَى اللَّهُ مَسْجِدًا، بَنَى اللَّهُ بَيْتًا لَهُ فِي الْجَنَّةِ'. [رواه البخاري]. [النيراس: ١٧٨]

ولا إسناد الأفعال يريد أن يجد أهل اللغة والعقلاء يسدون إلى العبد الأفعال التي لا بد فيها من الاختيار إسناداً حقيقياً، ولو لم يكن للعبد فعل اختياري لم يصح ذلك، إن قلت: ما الدليل على أن الإسناد حقيقي؟ قلت: من لوازم الجبر النفي، كقولك للشجاع: ليس بأسد، ولا يجوز أن يقال لمن صلى: لم يصل. [النيراس: ١٧٨]

**بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه. والنصوص القطعية تنفي ذلك،** كقوله: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ إلى غير ذلك. (السجدة: ١٧) (الكهف: ٢٩)

**فإن قيل: بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته الجبر لازم قطعاً؛ لأنهما إما أن يتعلقوا** معارضة من الجبرية **بوجود الفعل فيجب، أو بعدمه فيمتنع، ولا اختيار مع الوجوب والامتناع؟ قلنا:** يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره، فلا إشكال.

**بخلاف مثل.** من الأفعال الغير الاختيارية، فإن إسنادها لا يقتضي إثبات الفعل للعبد، وسبب تعرض الشارح لهذا الكلام على ما أظن أن بعض العلماء احتج على إثبات الاختيار للعبد، بأن الأفعال تسد إليه، فأورد عليه أن الإسناد لا يوجب الاختيار، كما في طال واسود، فأصلح الشارح الاحتجاج، بأننا نحتج بالأفعال الاختيارية لا الاضطرارية. [النبراس: ١٧٨]

**والنصوص القطعية تنفي ذلك** أي الجبر، وهذا استدلال سمعي بعد الاستدلالات العقلية، ويجوز أن يكون من تنمة الاستدلالات الثلاثة السابقة، والمعنى: لو لم يكن للعبد فعل لم يصح التكليف ولا الترتب ولا الإسناد، لكن النصوص تنفي اللوازم، فقوله: والنصوص على الأول مصوب، عطفاً على ضمير المتكلم في قوله: لأننا نفرق، وعلى الثاني مرهوع على الابتداء. [النبراس: ١٧٩] **جزاء** مفعول مطلق، فإن الآية تدل على إسناد العمل إليهم، وترتب الجزاء على عملهم. [النبراس: ١٧٩]

**وقوله تعالى:** فهذا يدل على أن الإيمان والكفر بمشيتة العباد وقصدهم وعلى صحة التكليف؛ لأن فيه ترغيباً على الإيمان، وتهديداً على الكفر. [النبراس: ١٧٩] **فإن قيل:** لا يقال: هذا السؤال غير ما مر في قوله: فإن قيل: فيكون الكافر مجبوراً بكفره؛ لأننا نقول: إن هذا بيان للجبر بالنسبة إلى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك، حيث عزم وقال: إما أن يتعلق بوجود الفعل أو بعدمه، وما مر بالنسبة إلى الأفعال الصادرة عنه فقط، حيث خص الاعتراض بالنسبة إلى الكفر والفسق. [رمضان أفندي: ١٩٣، عبدالحكيم: ١٠٤]

**بعد تعميم.** أي بعد ما ثبت أن كل ما صدر عن العبد فعلاً أو تركاً، فهو بعلم الله سبحانه وإرادته. [النبراس: ١٧٩] **فيجب:** أي فيجب الفعل؛ لأن تخلف العلم جهل، وتخلف القدرة عجز، وكلاهما محال. [النبراس: ١٧٩] **قلنا:** حاصل هذا الجواب: أن يقال: إن الجبر يلزم لو كان علم الله وإرادته متعلقاً بالفعل والترك، من غير اختيار العبد، وليس كذلك، فإن عادة الله تعالى جارية على أن علمه وإرادته يتعلقان بالفعل والترك، على وفق اختيار العبد، =

**فإن قيل:** فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً، وهذا ينافي الاختيار؟ قلنا: إنه ممنوع، فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له.

= فإن اختار العبد الفعل تعلق علم الله وإرادته، وإن اختار الترك تعلق علم الله تعالى وإرادته، فلا يلزم الخير الذي ذكرتم. [رمضان أمدي: ١٩٤] **فإن قيل.** هذا السؤال ناش عن جواب السؤال الأول، ولذا جيء بالفاء المؤد للتعريض على ما قبله، وحاصله. أنه إذا أراد الله أن العبد يفعله باختياره وعدم ذلك يكون فعل العبد الاختياري واجبا، وإذا أراد أن يتركه باختياره وعلم ذلك يكون ممتنعاً، وهذا يناي الاختيار. (حاشية قديمي)

**محقق للاختيار** فلا يكون فعل العبد كحركة الحماد وهو المقصود ههنا. [الحسيني: ١٠٥]، وفي حاشية عبد الحكيم [صفحة رقم: ١٠٥]: أي إذا كان الوجوب أو الامتناع توسط الاختيار، محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل، كحركة الحماد الذي لا مدخل لاختياره فيه أصلاً، وهو المقصود ههنا؛ لأن المقصود بقي الخير في أفعاله الذي يدعيه الحرية، وهذا القدر كاف له، وأما الكلام في أن ذلك الاختيار ليس فعل العبد؛ لأنه لا يوجد شيئاً على ما تقرر عنده، رأي أهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الخير، فالشيخ الأشعري يسلمه ويقول: إن العبد محور على الاختيار، فإنه محل الإرادة التي أحدثت فيه حراً، وهو حراً متوسط لا يستلزم الخير في الأفعال على ما سيحيى تحقيقه، وأما الداهيون إلى مذهب الأستاذ فلم يصرحوا بنزومه ولا بعدمه، لكن هم أن يقولوا: إن كون الاختيار محبوق الله تعالى لا يستلزم احراً؛ لأن الاختيار الذي هو محبوق به تعالى بمعنى الإرادة، وهي صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين: الفعل والترك من غير داع ومرجح، كما في قدحي العطشان، فكونه من الله تعالى لا يستلزم الخير، لأن إعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس حراً، إنما يقال: الخير بالنسبة إلى الأفعال، وإعطاء الإرادة لا يستلزم شيئاً منها. ألا يرى أن صدور إرادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الإنعاب من غير شائنة الاختيار لا يناي كونه فاعلاً مختاراً بالاتفاق، فكذلك صدور إرادة العبد من ذاته تعالى أيضاً، لا يستلزم الخير، ولا يناي كونه مختاراً؛ إذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه. نعم لو كان الاختيار بمعنى الإرادة المتعلقة بأحد الطرفين، أو الإرادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم احراً لعدم التمكّن حينئذ على أحد طرفي الفعل، إما مطلقاً أو عند وجود الداعي، لكنه ليس كذلك. ولا يخفى عليك أن ما ذكره إنما يدل على عدم كونه محبوراً في الأفعال الصادرة بتوسط الاختيار، وأما في نفس الاختيار فهو مضطر محبور قطعاً، كما أنه تعالى موجب بالنسبة إلى الإرادة وغيرها من الصفات، وإن كان مختاراً بالنسبة إلى الأفعال الصادرة بتوسطها. والشيخ الأشعري إنما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار، لا في الأفعال الصادرة بتوسطه، تأمل.



وأيضاً منقوض بأفعال الباري. فإن قيل لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار، إلا كونه موجداً لأفعاله بالقصد والإرادة، وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها، ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين؟

قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته، إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مَدْخِلاً في بعض الأفعال كحركة البطش، دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التفصيل عن هذا المضيق إلى القول بأن الله خالق، والعبد كاسب. أي استحكامه عطف على البرهان أي الخلاص وهو اجتماع القيضين

**وأيضاً مقوص.** لأن علمه إن تعلق بوجود فعله فيجب، وإن تعلق بعدمه فيمتنع، مع أنه فاعل بالاختيار، يعني أن أفعال الباري واجبة، ومع هذا لا يناي الاختيار، وأما النقص بفعل الباري تعالى فمدفوع، بأنه مفتقر إلى اختيار قسم يتعلق في الأزل بالفعل الحادث في وقته، فالمخلص أن يقال: إن اختيار العبد مسند إلى الاستعداد الموضوع فيه بطريق الصحة لا الوجوب، يعني أن الله تعالى يخلق في العبد صفة من شأنها أن يريد بها أي شيء كان في أي وقت كان. لا يقال: إن الوجوب في فعل الله تعالى من ذاته تعالى، فلا يكون الوجوب منافياً لاختياره، بخلاف فعل العبد، فإن الوجوب فيه لا يكون إلا من الله تعالى، فيكون الوجوب منافياً لاختيار العبد؛ لأننا نقول: الكلام في الفعل بعد وجوبه، فالوجوب من حيث إنه وجوب، سواء كان من ذات الفاعل أو غيره لا يتغير، وإلا لا يكون واجبا بل ممكناً، فالجواب ما قاله الشارح. [رمضان أفندي: ١٩٤]

**فإن قيل لا معنى.** هذا السؤال من جانب الحرية، وحاصله: أن يقال: لو كان للعبد قصد واختيار في أفعاله لزم أن يكون المقدور الواحد داخلاً تحت قدرتين مستقلتين، واللام باطل، فكذا المزوم، فلا يكون للعبد قصد واختيار في أفعاله. [رمضان أفندي: ١٩٥]

**لا يدخل.** وذلك بوجهين: أحدهما: أنه يلزم أن يكون المعلول محتاجاً إلى كل واحدة، ومستعياً عن كل واحدة، ثانيهما: أنه لو كان لكل منها أثر فكلتيهما جزء العنة، وإن كان الأثر لإحدهما فهي العلة فقط، وكذلك لا يدخل تحت مستقلة وغير مستقلة، كما يقوله الأشعري، وإلا لم يكن المستقلة مستقلة، وكان على الشارح أن يتعرض له. [النيراس: ١٨٠]

وتحقيقه: أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق،.....

وتحقيقه أن صرف: وأعلم أن هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام، فنقول وبالله التوفيق: إن أفعال العباد منها ما يتعلق بها إرادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد، بمعنى أن الله يوجدها سواء تعلق بها إرادة العبد أو لا، ومنها ما يتعلق بها إرادته تعالى بتوسط اختياره وإرادته، بمعنى أن الله تعالى أوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وإرادة ترجيح أحدهما، فإذا رجحت إرادة العبد أحد الطرفين وتفرعت عليه، تعلق قدرته، وصرف الآلات والداعي إليه، بمعنى أن تعلق الإرادة يصير سببا عاديا لأن يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل، بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لأوجد الفعل، ثم تعلقت إرادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك، أعني تعلق إرادته وقدرته وصرف الآلات تعقيبا ذاتيا، فإن قيل: ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي، إما أن يكون مخلوق الله تعالى فالجبر باق، أو فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض أفعاله؟ قلت: ذلك الترجيح من مقتضيات الإرادة، على ما بين في موضعه، من أن الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين. فإن قيل: إذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الإرادة فما فائدة التكليف؟ إذ الإرادة يتعلق بأحدهما بالضرورة؟ قلت: قد يصير التكليف داعيا لتعلق الإرادة، بناء على أن الإرادة تابعة للعلم، فإذا علم المكلف أن التكليف واقع بكذا، فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق إرادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعي إليه، فيخلق الله تعالى الفعل عقيب عادة، وباعتبار ذلك التعلق - أعني تعلق الإرادة المرتب على الدواعي - يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب، والخاص: أن الله تعالى خلق في العبد عنما إجماليا بالأفعال الاختيارية قبل صدورهما وعلمها بحسنها وقبحها، وترتب الثواب والعقاب عليها مأخوذ من لسان الشارع، وخلق فيه إرادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الإرادة، بحيث لو كانت مستقلة في الإيجاد لأوجدها، فمع العلم بالحسن والقبح الداعي إلى تعلق الإرادة، إن تعلق إرادته بالقبح فيستحق الدم باعتبار المحبة، والعقاب بطريق جري العادة، وإن تعينت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك، ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب، ولو تعلق إرادته بقبح وعزم عليه، مع العلم بقبحه يستحق المؤاخظة وإن لم يخلق بعده. فإن قيل: تلك الإرادة التي من شأنها الترجيح حادثة، فهي إما إرادة العبد فيلزم التسلسل، وإما إرادة الله تعالى فيكون مجبورا؟ قلت: تلك الإرادة مخلوقة لله تعالى، والعبد محمور في نفس تلك الصفة، وهو لا يستلزم الجبر في الأفعال الصادرة بتوسطها كما في أفعال الناري تعالى، فإنها صادرة بتوسط الإرادة المستندة إلى ذاته بطريق الإيجاب، وإلا لزم حدوثها مع أنه مختار فيها؛ إذ لا فرق بين أن يكون مستندة إلى ذاته بطريق الإيجاب، وبين أن يكون مستندة إلى غيره في عدم كونهما بالاختيار، والسر فيه: أن الإرادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون متعلقة بالحسن والقبح. هذا محصور =

والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضروري، وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة، عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده، مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار.

ولهم في الفرق بينهما عبارات، مثل: أن الكسب واقع بآلة، والخلق لا بآلة، والكسب مقدور وقع في محل قدرته، والخلق لا في محل قدرته، والكسب لا يصح انفراد القادر به، والخلق يصح. فإن قيل: فقد أثبت ما نسبتهم إلى المعتزلة من إثبات الشراكة؟ قلنا: الشراكة أن يجتمع اثنان على شيء،.....

ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الأفعال، والله أعلم بحقيقة الحال. [عبدالحكيم: ١٠٦] **ضروري**. أي بقي ثابت بالجمع بين الأدلة. [النيراس: ١٨١] **وإن لم يقدر** والمعنى: أن ما قررناه في ذلك أقصى ما في الوسع عند التحقيق، وأحسن ما في الباب، من تحرير الفرق بين الخلق والكسب. (ابن عرس) **ولهم إلخ**. جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: ما الفرق بين الخلق والكسب، حتى يقال: إن الفعل مقدور الله تعالى من جهة الإيجاد، ومقدور العبد من جهة الكسب، فأجاب عنه بقوله: ولهم إلخ. [رمضان أفندي: ١٩٦]

**واقع بآلة**: أي بآلة من الأعضاء وغيرها كالسيف والقلم. **والخلق لا في** أي الفعل المخلوق مقدور لا يصح في محل قدرة الخالق، قال في التلويح: مثلاً حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة، وهو زيد، ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد، وهو نفس زيد. [النيراس: ١٨١] **لا يصح انفراد** لأن قدرة العبد غير مؤثرة فلا يصدر عنه الفعل، إلا بقدرة الله سبحانه. [النيراس: ١٨١]

**يصح**: فإن الله سبحانه يخلق ما يشاء بلا حاجة إلى كسب العبد. [النيراس: ١٨١] **فإن قيل**: حاصله: أنكم إذا جعلتم فعل العبد مقدوراً للعبد والخالق معا - فقد أثبت ما نسبتهم إلى المعتزلة من إثبات الشراكة، أي جعل العبد شريكاً للحق سبحانه. [النيراس: ١٨١] **قلنا الشراكة**. قيل: فحيث لا شراكة في مذهب الأستاذ؛ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى، وقدرة العبد بمقدور واحد، بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد، مع أن مذهبه أفصح شركة من مذهب المعتزلة؛ لأنه يدل على أن قدرته تعالى غير كاملة في الإيجاد، بل هي ناقصة محتاجة إلى الإعانة، -

ويتفرد كل منهما بما هو له دون الآخر، كشركاء القرية والمحلة، وكما إذا جعل العبد خالقا لأفعاله، والصانع لسائر الأعراض والأجسام، بخلاف ما إذا أضيف أمر إلى شيئين بجهتين مختلفتين، كالأرض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق، وللعباد بجهة ثبوت التصرف، وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق، وإلى العبد بجهة الكسب. فإن قيل: فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم، بخلاف خلقه؟ قلنا: لأنه قد ثبت أن الخالق حكيم لا يخلق شيئا إلا وله عاقبة حميدة، وإن لم نطلع عليها.....

= بخلاف مذهب المعتزلة؛ لأهم رعموا أن قدرة الله تعالى لا تتعلق بأفعال العباد الاختيارية وليس بشيء، يعني أنا لا سلم الاستلزام المذكور؛ لأن الشراكة موجودة في مدهه أيضا؛ لأن كل من المؤثرين في مدهه منفرد بما له دخل في التأثير. إحداهما بالخالقية والأخرى بالكاسية، ثم إننا لا نسلم أن هذا أقبح شركة من مذهب المعتزلة، لأن تأثير قدرة العبد في بعض الأمور يجعل الله وحقيقه كذلك، حيث تعلقت إرادته العنية بحصول بعض الأمور باضتمام قدرة العبد إلى قدرته، وإن كانت قدرته كافية في إيجادها ليس بأقبح من نفي دخل قدرته تعالى بالكلية، كما هو مذهب المعتزلة. [خيالي مع حاشيته عبدالحكيم: ١٠٧] و(كنفروى)

تأه هو له أي يكون لكل منهما حصة لا يشاركه فيها آخر، سواء كانت الحصة مقسومة أو غير مقسومة. [السراس: ١٨١] بخلاف ما إذا أضيف فالخاص. أن المعتزلة يرمهم الشركة كشركاء القرية، وهي محظورة، وأما نحن فيزعمنا الإضافة، وهي غير محظورة. [السراس: ١٨٢] فإن قيل فكيف هذا السؤال متفرع عن قوله: "وكفعل العبد" إلخ، حاصله: أنه إذا كان متعلق الخلق والكسب واحدا، فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم، ولم يكن الخلق كذلك، واشتراكهما في المتعلق يستدعي أن لا يكون بينهما تفاوت في الحسن والقبح. (نحر آبادي) بخلاف خلقه. مع أن الكسب أضعف من الخلق، بل لولا الخلق لم يقع الكسب. [السراس: ١٨٢] وإن لم نطلع عليها: أي عنى العاقبة الحميدة، فعنى هذا لو اطلع كاسب القبيح للعاقبة الحمودة فيه - لحل له ذلك، يؤيده ما ذكره في تفسير القاضي: أن بعض المشايخ سئل عن قتل الخضر - معصوما، فأجاب: لو اطلعت ما اطلعه يحل لك ما فعله، لكن يمكن أن يراد بما اطلعه الأمر الخاص، فلا يحل له ما لم يؤمر، =

فجزمنا بأننا ما نستقبحه من الأفعال، قد يكون له فيها حكم ومصالح، كما في خلق  
 الأجسام الخبيثة الضارة المؤلمة، بخلاف الكاسب، فإنه قد يفعل الحسن، وقد يفعل  
 القبيح، فجعلنا كسبه للقبح، مع ورود النهي عنه قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم  
 والعقاب. **والحسن منها** أي من أفعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح.....

- وقيل: إن الخالق متصرف في ملكه، فلا يقبح منه شيء بخلاف الكاسب، فعلى هذا يكون كسب القبيح قبيحاً قطعاً. [رمضان أفندي: ١٩٨] **كما في خلق إلخ.** كالعقارب والأفاعي والسموم، فقد يكون فيها منافع عظيمة، وحسبك أن رماد العقرب يمتد حصى الكلية والمثانة، وأن لحم الأفعى أعظم أجزاء الفاروق انجرب لأكثر الأمراض، وأن السموم المعدنية والسامة كاشت والبيش، تقطع الأمراض الصعبة المعجزة للأطباء، كالحب الإفرنجي والجرام، على ما فصل في كتب الطب. وهذه منافع عاجلة، ومن أعظم منافعها: أن من مات بها فهو شهيد، وسئل بعض الأكابر ما الفائدة في خلق هذا الكافر؟ قال: فائدتان لا توجدان في الأشياء الأخرى، قاتله غاري، ومقتوله شهيد. ولا يخفى أن كلام الشارح ههنا موافق لمذهب معتزلة بغداد، من وجوب الأصلح. بمعنى ما هو الأوفق بالحكمة، أما الأشعري فلا يقول بذلك، بل يعتقد أن أفعال الله سبحانه حسنة بذاتها، وأنه ليس حسنها بالنظر إلى المصالح المرتبة عليها، وأنه لا يقبح منه شيء، وعندني لا لوم على الشارح في ذلك، فإنه مذهب المشايخ الماتريدية، ويسمون هذا الوجوب وجوباً من الله لا وجوباً عليه، والشارح قد وافقهم في مواضع من الشرح. [النيراس: ١٨٢]

**والحسن منها** شروع في بيان كون أفعال العباد كلها بإرادة الله تعالى، وبيان الفرق بين الرضاء والإرادة، لما كانت أفعال العباد منقسمة إلى قسمين: حسن وقبيح، وكان الحسن أولهما قدم ذكره، وأيضاً الحسن لما كان بإرادة الله تعالى ويرضاه وأمره، والقبيح وإن كان بإرادة الله تعالى، لكنه ليس بمرضيه ومحبوه وأموره، فإنه حكيم لا يأمر بالفحشاء والمنكر، ومن المعلوم أن مرضي الله ومحبوه خير مما لا يرضاه ولا يحبّه، فكان أحق بالتقديم. لا يقال: إذا كان الله لا يرضى بالقبيح فلم يريده، حتى يصدر من فاعله، فيستحق العذاب؛ لأننا نقول: استحقاق بكسب القبيح، سواء أراد الله خلق ذلك أو لم يردّه، والعادة الإلهية جارية غالباً على تعلق إرادته بما يتعلق به إرادة العبد وإن كان لا يرضى به. (محمد عبد الحفي)

**وهو ما يكون.** تعريف للحسن من أفعال العباد، فلا يرد خروج أفعاله تعالى، نعم! يرد دخول فعل الصبي، ويدفع بأنه ذهب إلى اتصافه بالحسن، كما هو مذهب البعض. وتعلق المدح لا يخص بالعاجل، قال الله تعالى -

في العاجل والثواب في الآجل، والأحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقا للذم  
 أي في الدنيا أي في الآخرة. **برضاء الله تعالى** أي بإرادته من غير اعتراض، **والقبيح**  
**منها** وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل، **ليس برضاء** لما عليه  
 من الاعتراض، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ يعني أن الإرادة والمشئمة  
 (الرمر: ٧)  
 والتقدير.....

= في بيان أهل الحجة: **برضاء الله تعالى** (يس ٥٨) والثواب أيضا لا يخص بالآجل فإنه كثيرًا يجري  
 الفعل عاجلا؛ إذ الصدقة ترد البلاء وتريد في العمر كما ورد في الأثر، والمراد المدح في الشرع لا باعتبار اقتضاء  
 الفعل، فيكفي في التعريف أحد الأمرين. [عصام: ٢٠٧]

**والأحسن أن يفسر** وإنما كان هذا التفسير أحسن من التفسير الأول؛ لأن المباح على هذا التفسير كان من  
 الحسن، فإن ما لا يكون متعلق الذم والعقاب أعم من أن يكون متعلق المدح والثواب، كما في المأمورات،  
 أو لا يكون كذلك، كما في سائر الأفعال المباحة، كالأكل والشرب، فيكون تعريف الحسن جامعا، بخلاف  
 التعريف الأول، فإنه لا يتناول المباح ولا يكون جامعا. [رمضان أفندي: ١٩٨]، وفي النيراس [صفحة رقم:  
 ١٨٢]: ولأصحاب التعريف الأول أن يقولوا المباح واسطة بين الحسن والقبح.

**برضاء الله تعالى** اتفاقا لكن عددا بمعنى إرادة الله من غير اعتراض على الفاعل، وعند المعتزلة بمعنى إرادة الله،  
 وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضاء أيضا متفق عليه، لكن عددا بمعنى أنه مراد من غير ترك الاعتراض، وعند  
 المعتزلة بمعنى أنه غير مراد، فالرضاء لا يخص عددا الإرادة، وعندهم يخص الرضاء الإرادة؛ إذ لا إرادة للقبيح  
 عندهم وتعلق الذم أيضا لا يخص العاجل، قال الله تعالى: ﴿لَا جَزَاءَ لَآئِي﴾ (الدعات ٢٥). [عصام: ٢٠٨]

**والقبيح منها** اعدم أن الحسن والقبيح مقول بالاشتراك على ثلاثة معان: الأول: أن الحسن ما يكون ملاءما  
 للطبع كالحلاوة، والقبيح ما لا يكون كذلك كالمرارة، والمعنى الثاني: هو أن الحسن ما يكون صفة كمال كالعلم  
 والعدل، والقبيح ما يكون صفة نقص كالجھل والظلم، والمعنى الثالث: هو أن الحسن ما يكون متعلق المدح في  
 العاجل، والثواب في الآجل كالإيمان، والقبيح ما يكون متعلق الذم في العاجل، والعقاب في الآجل كالكفر،  
 والأولان عقليات اتفاقا، والمعنى الثالث عقلي عند المعتزلة، والشرع كاشف عنه، وشرعي عند أهل السنة، فالشرع  
 لو حسن القبيح أو قبح الحسن يصح عندهم لا عند المعتزلة. [رمضان أفندي: ١٩٩]

يتعلق بالكل، والرضا والمحبة والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح.

## [الكلام في الاستطاعة]

والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة. وهي حقيقة القدرة التي يكون لها الفعل، إشارة إلى ما ذكره صاحب "التبصرة"، من أنها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان، يفعل به الأفعال الاختيارية، وهي علة للفعل، والجمهور على أنها شرط لأداء الفعل لا علة.....

يتعلق بالكل: أي بالحسن والقبيح والخير والشر خلافا للمعتزلة، فإنهم قالوا: الإرادة إنما تتعلق بالحسن لا بالقبح، فالله تعالى يريد إيمان الكافر والمؤمن برغبتهم، ولا يريد كفرهم ومعصيتهم أصلا، بناء على الأصل المذكور. [رمضان آفدي: ١٩٩] والاستطاعة مع الفعل: أي لا يكون للعبد قدرة على الفعل قبل الفعل، بل إذا أراد الفعل خلق الله سبحانه فيه القدرة خلافا للمعتزلة، فإنهم قالوا: القدرة موجودة في العبد قبل الفعل ومع الفعل، وهذا قول أكثرهم، ووافق بعضهم الشيخ الأشعري، كالنحار ومحمد بن عيسى وابن راوندي. [النبراس: ١٨٢] وهي حقيقة القدرة. أي ذاتها وعينها، وإنما زاد لفظ "الحقيقة" دفعا لما يتوهم أن الاستطاعة في هذا البحث عبارة عن سلامة الآلات؛ وذلك لأنها بهذا المعنى سابقة على الفعل إجماعا، ويجوز أن يكون "حقيقة" منصوبا على أنه حال أو مفعول مطلق، و"القدرة" مرفوعا على أنه خبر، فالمعنى: أن الاستطاعة تطلق على القدرة حقيقة، وعلى السلامة مجارا. [النبراس: ١٨٢، ١٨٣] صاحب التبصرة. وهو رئيس الحنفية في علم الكلام.

وهي علة للفعل: أي علة عادية للفعل، أي جرت عادة الله تعالى بأن يخلق الفعل، ويترتب على ذلك العرض الذي خلقه الله تعالى في الحيوان، لا علة مؤثرة للفعل؛ إذ لا يمتنع أن يخلق الله تعالى الفعل من غير خلقه الاستطاعة، وإن لم يجر عادة الله تعالى على ذلك، كالنار مع الإحراق، والجمهور على أنه شرط عادي كشرطية ييس الملاقاة بالنار للإحراق، فإن عادة الله تعالى قد جرت بخلق الإحراق عند ييس ما يلاقي، لا شرط حقيقي بمعنى الأمر الموجود الخارج الموقوف للشيء؛ لإمكان خلق الله تعالى الحرق في الحطب الرطب عند ملاقاته النار، وإن لم يجر عادته تعالى كذلك، فهو كان شرطا حقيقيا لا يمتنع خلقه كذلك. [الخيالي: ١٠٧] و(محشي الخيالي عبدالرحمن)

شرط لأداء الفعل. والفرق بين العلة والشرط: أن علة الشيء ما يؤثر في وجوده بخلاف الشرط، إن قلت: ما =



وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير، فيستحق المدح والثواب، وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب، ولهذا ذم الكافرون بأنهم لا يستطيعون السمع، وإذا كانت الاستطاعة عرضا وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه، وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه، .....

= سبب اختلافهم في كونهما علة أو شرطا؟ قلت: من ذهب مذهب الأستاذ، وهو: أن فعل العبد مجموع القدرتين - سماها علة وجزء العلة يسمى علة، ومن احتار قول الأشعري، وهو: أن القدرة المحبوبة غير مؤثرة - سماها شرطا، وقد يقال: استدل من جعلها شرطا بأن لعة توجب المعنوي، والوجوب يناي الاختيار، ومن جعلها علة قل: الاختيار بما هو فل تعلق القدرة، وإذا تعلق وجب الفعل، لكن هذا الوجوب لا يناي الاختيار. [البراس: ١٨٣]

**فيستحق الذم:** لتضييعه قدرة الخير والصرف قدرته إلى الشر.

ولهذا. أي لتضييع العبد ذم الكافرون، بأنهم لا يستطيعون السمع؛ إذ المراد نفي حقيقة القدرة لا نفي الأسباب والآلات؛ لأنها كانت ثابتة هم، وإنما منفي عنهم حقيقة القدرة التي يتعلق الفعل بها أي يضيعون الاستطاعة للسمع؛ إذ ادم يلحق بالعدم حقيقة القدرة، والعدم حقيقة القدرة حيث يكون بتضييعهم، لا شغلهم بصد ما أمرهم، أي لا يسمعون كلام الله تعالى على وجه التأمل، بل يستمعون على وجه العناد والإنكار. [رمضان: ٢٠١]

**وجب أن نكون** ما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونهما عرضا - سقط ما ذكره المعتزلة، من أنه يلزم حدوث قدرة الله تعالى، أو قدرة المقدور. (أبو ورد)

**وإلا لزم وقوع الفعل** أي وإن كانت سابقة لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه، وهو ممنوع؛ لأن القدرة إما علة أو شرط، ولا يوجد معنول ومشروط بدون العلة والشرط. ورغم بعض المحققين أنه دليل إلزامي؛ لأن وقوع الفعل بلا قدرة العبد محال عند المعتزلة، لا عند الأشعرية، إذ لا تأثير عندهم لقدرة العبد أصلا، فوجودها وعدمها سواء، وفيه بطر؛ لأن حاصل الدليل. أن القدرة مع الفعل عادة، وإلا لزم وقوعه بلا قدرة وهو ممنوع عادة، وهذا كاف ولا حاجة إلى جعل الامتناع عقليا، حتى يجعل الدليل إلزاميا. [البراس: ١٨٤]

لما مر من امتناع بقاء الأعراض، فإن قيل: لو سلمت استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في إمكان تجدد أمثال عقيب الزوال، فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة؟ قلنا: إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة، وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم، بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة له، ثم إن ادعيتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة، حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة، فعليكم البيان.

وأما ما يقال: لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن الفعل إما بتجدد الأمثال، وإما باستقامة بقاء الأعراض، فإن قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الأولى، فقد تركوا مذهبهم،<sup>كما هو مذهب المعتزلة</sup> أي المعتزلة

**بقاء الأعراض:** فلو كانت سابقة انعدمت وقت الفعل. **تجدد الأمثال:** فيمكن أن تكون القدرة السابقة تنعدم وتتجدد مشها في كل آن، كما هو مذهب الأشعري في سائر الأعراض. [النيراس: ١٨٤] فمن أين يلزم الاستفهام للإنكار فيكون المعنى: لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة؛ لأنه بالقدرة احصاة بعد زوال القدرة الأولى. [رمضان: ٢٠١] **القدرة السابقة:** لأن القدرة التي بها الفعل إذا كانت القدرة السابقة على الفعل، وإحال أن العرض لا يبقى زماني، فيلزم وقوع الفعل بلا قدرة، وإنه محال. [رمضان: ٢٠١] **لا تكون إلا:** فيلزم ترك مذهبكم، هو أن القدرة التي بها الفعل تكون سابقة عليه، لا مقارنة إياه. [رمضان: ٢٠٢]

**ثم إن ادعيتم:** يعني إن ادعيتم أن الفعل لا يمكن أن يحصل بأول ما يحدث من القدرة؛ لأنها ضعيفة، فلا بد للقدرة التي بها الفعل من أمثال سابقة، حتى يتقوى القدرة بها، فيمكن الفعل بها، فالخاصل: أن القدرة التي بها الفعل تتوقف في حصول الفعل بها على أمثال سابقة؛ لأنها لو لم تتوقف عليها لكادت هي أول ما يحدث، ثم لا يحصل الفعل بها، فيحتاج إلى قدرة أخرى. حتى يحصل بها الفعل، فيكون هي من أمثال سابقة. وإنما لم ندع أنه لا بد من بقاء القدرة؛ لأنه قد ثبت أنها عرض لا يبقى، مع أن البقاء لا يوجد تقويتها، فافهم. [رمضان أقدي: ٢٠٢]

**وأما ما يقال:** في جواب السؤال المذكور، والفائل صاحب الكفاية. **إما تتجدد الأمثال:** على تقدير عدم بقاء الأعراض. **في الحالة الأولى:** وهو زمان حدوث أول الكلام على تقدير التجدد، وأول زمان حدوث القدرة المستمرة على تقدير بقاء الأعراض. [النيراس: ١٨٤]

حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة، وإن قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح؛ إذ القدرة بمحالتها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى؛ لاستحالة ذلك على الأعراض، فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجباً، وفي الحالة الأولى ممتنعاً، ففيه نظر؛ لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية، وبأن كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان ألبتة، حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط؛ ولأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى؛ لانتفاء شرط ووجود مانع، ويجب في الثانية؛ لتمام الشرائط، مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء.

ومن ههنا ذهب بعضهم إلى أنه إن أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة؛ .....  
وهو المحرر الدين الرازي

بامتناعه أي بامتناع وجود الفعل في الحالة الأولى، مع اجوار في الحالة الثانية. [النبراس: ١٨٤] ففيه نظر جواب لقوله: "أما ما يقال" ووجه النظر: أنه يمكن للمعتزلة تصحيح كل من شقي الترديد، فذكر تصحيح الشق الأول بقوله: "لأن القائلين" حاصل هذا الكلام أن يقال: إما نختار القسم الأول من الترديد، وهو أن وجود الفعل بالقدرة حائر في الحالة الأولى، ولكن لا نسلم أنه يلزم ترك مذهبهم؛ لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل - لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية، ولا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية، ولا يقولون بأن كل فعل يجب أن يكون القدرة سابقة عليه، حتى يلزم ترك المذهب؛ لحواز وجود الفعل بالقدرة في الحالة الأولى، بل يقولون: إن القدرة يجوز أن تكون مع الفعل وقبله. [النبراس: ١٨٤] و[رمضان أفندي: ٢٠٣]

لأن القائلين بكون إلخ هذا جواب لمشق الأول من الترديد. بامتناع المقارنة. بحيث لا يكون القدرة مع الفعل أصلاً، بل يقولون بأن القدرة تكون سابقة ومقارنة. ولأنه يجوز إلخ هذا جواب للمشق الثاني من الترديد. ولأنه يجوز أن يمتنع حاصل هذا الكلام أن يقال: إما نختار القسم الثاني من الترديد، وهو أن يقال: إن وجود الفعل ممتنع في الحالة الأولى، ولكن لا نسلم لزوم التحكم، والترجيح بلا مرجح؛ لأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط ووجود مانع، ويجب في الثانية لتمام الشرائط إلخ. [رمضان أفندي: ٢٠٣] ومن ههنا أي من أجل أنه يجب عند تمام الشرائط، ويمتنع عند انتفاءها. [النبراس: ١٨٤]

لجميع شرائط التأثير، فالحق أنها مع الفعل وإلا فقبله. وأما امتناع بقاء الأعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان، وهي أن بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه، وأنه <sup>أي موجود</sup> يمتنع قيام العرض بالعرض، وأنه يمتنع قيامهما معا بالحل.

ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل، بأن التكليف حاصل قبل الفعل، ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان، وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت، فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز، وهو باطل، أشار إلى الجواب بقوله: **ويقع هذا الاسم**، .....

**والافقه** في "شرح المواقف" قال الإمام: القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة الحيوانية، وهي القوة المودعة في العضلات المحركات للأعضاء، وهي قبل الفعل، وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير، وهي مع الفعل؛ لأن وجود المقدور لا يتحلف عن المؤثر التام. ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير، والمعتزلة أرادوا مجرد القوة العضلية، فهذا وجه الجمع بين المذهبين، انتهى كلامه ملخصاً ومفصلاً. وهذا التحقيق في غاية الخوذة، وقد يورد عليه أن الأشعري لا يقول بتأثير القدرة الحادثة، وأجيب بأن معنى التأثير هو السبب العادي. [النيراس: ١٨٥]

**وأما امتناع** يريد دفع ما يرد على قوله: "وإلا فقبله". **وهي**: هذا إشارة إلى المقدمة الأولى. **رايد عليه** أي بقاء الشيء عرض قائم به، وهذا ممنوع؛ لأن بقاء الشيء عبارة عن وجوده بالنسبة إلى الزمان الثاني، وليس أمراً زائداً على وجوده. [النيراس: ١٨٥] **وأنه يمتنع قيام العرض**: هذا إشارة إلى المقدمة الثانية. **وأنه يمتنع** وهذا ممنوع أيضاً؛ لأن القيام ليس هو التحير حتى يقال: العرض لا يتحيز به غيره، بل القيام هو الاحتصاص الناعت. [النيراس: ١٨٥] **وأنه يمتنع قيامهما**: هذا إشارة إلى مقدمة ثالثة، وهذا ممنوع أيضاً؛ لأننا نقول: السواد وبقائه كلاهما قائمان بالجسم، وليس البقاء قائماً بالسواد، حتى يلزم قيام العرض بالعرض. واعلم أن للشيخ وأصحابه دليلاً آخر على أن القدرة مع الفعل قبل الفعل محال، وإلا أمكن وجود الفعل قبل الفعل، وهذا باطل بالضرورة، ولا شك أن المحال لا قدرة عليه. [النيراس: ١٨٥] **وهو باطل**: لقوله تعالى: **لَا يَكُنْ فَنَفْسٍ إِلَّا بِشَعْبَةٍ** (البقرة ٢٨٦)

**أشار إلى الجواب** وملخص الجواب: أن الاستطاعة تطلق على معنيين: أحدهما القدرة، وهي مقارنة للفعل، ثانيهما -

يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الأسباب والآلات والحوارج. كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾. <sup>(أن عمران ٩٧)</sup> فإن قيل: الاستطاعة صفة المكلف، وسلامة الأسباب والآلات ليست صفة له، فكيف يصح تفسيرها بها؟ قلنا: المراد سلامة الأسباب والآلات له، والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك، حيث قال: هو ذو سلامة الأسباب، إلا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه، بخلاف الاستطاعة.

وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب والآلات، لا الاستطاعة بالمعنى الأول. <sup>أي القدرة التي لها الفعل</sup> فإن أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول، فلا نسلم استحالة تكليف العاجز، وإن أريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه؛ لجواز أن تحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات، .....

- سلامة الأسباب، وهي قبل الفعل. والتكليف واقع على المعنى الثاني. [البراس: ١٨٥] فإن قيل الاستطاعة في رد هذا الجواب من جانب المعتزلة الاستطاعة إلخ، حاصل هذا السؤال أن يقال: إن تفسير الاستطاعة بسلامة الأسباب والحوارج - ليس بخائر؛ لأن السلامة ما فيها، والتفسير بالمباني لا يجوز، فلا يكون الجواب المذكور جواباً؛ لاستنزاهه المحال. [رمضان: ٢٠٥] قلنا المراد يعني أن للمكلف وصفا إضافيا، يعبر عنه تارة بلفظ محمل دال على الإضافة ضمنا، وتارة بلفظ معضل دال عليها صريحا، فلا فرق إلا بالجمال والتفصيل، ونظيره التمول وكثرة المال. [الخيالي: ١٠٩]

بالعجز أي في قولهم: لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز. [البراس: ١٨٦] فلا نسلم أي بالمعنى الأول بل يجوز، فالملازمة مسلعة لكن لا نسلم استحالة اللازم، وهو تكليف العاجز بهذا المعنى؛ لصدق العاجز حينئذ على عادم شيء من شرائط صدور الفعل، ومن حميتها قصد الفاعل، ومباشرته بأسباب الفعل والآلة، فعادم القصد والمباشرة عاجز على هذا، ولا خلاف في صحة تكليفه بل لم يقع من التكليف، إلا تكليف العاجز بهذا المعنى. [رمضان أفندي: ٢٠٦]

وإن لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل. وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحم، حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان، لا اختلاف إلا في التعلق، وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به، إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان، فاستحق الذم والعقاب.

ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليماً لكون القدرة قبل الفعل؛ لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة، فإن أجيب بأن المراد أن القدرة وإن صلحت للضدين، لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا تكون إلا معه، حتى أن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل، وما يلزم مقارنتها للترك.....

وقد يجاب أي عن استدلال المعتزلة، بأن القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكيف العاقر. [رمضان: ٢٠٦] لا اختلاف لأنه محل القدرة، وهي آلة صالحة للضدين، وكذا القدرة؛ وهذا لأن كل سبب من أسباب الفعل، كالألات والأدوات المعدة لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين، كالسنان يصلح للصدق والكذب واليد لقتل الأبرار والكفار وكذا القدرة الحقيقية، وتحقيقه: أن الطاعة مع المعصية، بما تحتفان بالنسبة إلى الأمر والهي، لا من حيث الذات، فإن السجدة لله تعالى طاعة وللصم معصية، ولا تفاوت في ذات السجدة، ولا تفاوت القدرة عليها، إلا أنها إذا اقترنت بالطاعة سميت توفيقاً، وإذا اقترنت بالمعصية سميت جدلاً، وهي في ذاتها واحدة؛ لأنها وضع الجبهة على الأرض. [رمضان أفندي: ٢٠٦، ٢٠٧]

وصح باختياره. فحاصل الجواب: أن الكافر حال كفره ليس بعاقر عن الإيمان؛ لأن القدرة التي صرفها إلى الكفر صالحة لأن يصرفها إلى الإيمان. [الميراس: ١٨٦] تسليماً لكون القدرة. فهذا الجواب وإن كان دافعا لدليل الخصم لكنه تسليم لدعاه. قبل الإيمان: فوجد الاستطاعة قبل الفعل. فإن أجيب حاصل جواب بعض الحنفية عن استدلال المعتزلة: أن القدرة المطلقة متقدمة، والمحصوصة بفعل أو ترك مقارنة، فباطت التكيف هي الأولى، فلا يلزم تكيف العاقر، ومراد من قولنا: "الاستطاعة مع الفعل" هي الثابتة لا المطلقة، فلا يلزم تسليم كلام الخصم. [الميراس: ١٨٦]

هي القدرة المتعلقة به، وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين، قلنا: هذا مما لا يتصور فيه نزاع أصلاً، بل هو لغو من الكلام فليتأمل.

### [الكلام في التكليف]

**ولا يكلف العبد نفسه في الوسع** سواء كان ممتنعاً في نفسه كجمع الضدين، أو ممكناً كخلق الجسم، وأما ما يمتنع بناءً على أن الله تعالى علم خلافه، أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي، فلا نزاع في وقوع التكليف به؛ لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه، ثم **عدم التكليف** بما ليس في الوسع، .....

**فب هذا** أي كون القدرة من حيث تعلّقها بالفعل لا تكون إلا معه، ومن حيث تعلّقها بالترك لا تكون إلا معه، مما لا يتصور فيه نزاع من الخصم؛ لأن القدرة من حيث هي مقاربة لا تكون إلا مقاربة، بل هو لغو من الكلام بمرلة قولك: المقارن مقارن، وأورد على قوله: 'وأما نفس القدرة' أولاً بأنه يخالف ما عليه الأشاعرة من أنه لا قدرة قبل الفعل أصلاً، وثانياً بأنه ليس في العبد قدرتان، مطلقة ومتعلقة. [المراس: ١٨٧]

**بل هو لغو** وإنما كان لغو من الكلام؛ لأن قوله: "حتى أن ما يلزم مقارنتها بالفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل" لا يكون له معنى؛ لأن المقارن للفعل لا بد وأن يكون متعلقاً بالفعل. [رمضان أفندي: ٢٠٧] **فب من** وجه التأمل: أن نفس القدرة لا يجوز أن تكون متقدمة متعلقة بالضدين عند أهل الحق أصلاً. [رمضان أفندي: ٢٠٧]

**ولا يكلف العبد** تحرير المقام: أن ما لا يطاق على ثلاثة مراتب: ما يمتنع في نفسه، وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة، وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وإرادته، والأولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقاً، والثانية لا يقع اتفاقاً، ويجوز عندنا خلافاً للمعتزلة، والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق. فهذا توجيه ما قيل: تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري، ومن لا يقول به لا يعدّها من المراتب، بطراً إلى إمكانها من العبد في نفسه. [الخيالي: ١١٠، ١١١]

**وأما ما يمتنع** كأنه جواب سؤال مقدر، تقريره: أن الله تعالى علم أن الكافر لا يؤمن فيمتنع أن يكون مؤمناً، والحال أن الله تعالى أمر بالإيمان فتكليفه تكليف العاجز.

ثم **عدم التكليف** المراد بقوله: 'ما ليس في الوسع' المرتبة الوسطى، وإنما النزاع في الحوار، فإن النزاع إنما هو في جواره؛ إذ التكليف بالمرتبة الأولى لا يجوز اتفاقاً، وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقاً. [عبدالحكيم: ١١١]



متفق عليه بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، <sup>(البقرة: ٢٨٦)</sup> **والأمر في قوله تعالى:**  
 ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ <sup>(البقرة: ٣١)</sup> **للتعجيز دون التكليف، وقوله تعالى حكاية:** ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ <sup>(البقرة: ٢٨٦)</sup> **ليس المراد بالتحميل هو التكليف، بل إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم. وإنما النزاع في الجواز، فمنعته المعتزلة بناءً على القبح العقلي،.....**

**والأمر في قوله تعالى** هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدر، تقريره: أن التكليف بما لا يطاق لو كان غير جائز لما وقع، والوقوع دليل أحواز. وأنه تعالى طلب الإنباء من الملائكة، مع أنهم ليسوا بعالمين، وطلب الإنباء ممن ليس بعالم تكليف بما لا يطاق، الجواب: أن طلب الإساءة مع عدم علمهم، إنما يكون تكليفاً لو كان الأمر طلباً لتحقيق المأمور، وليس كذلك بل لإطهار عجزهم، حيث قالوا: **لَا يَسْأَلُ عَنْ شَيْءٍ**، <sup>(البقرة: ٣٠)</sup> **فيكون إسكاناً لهم ودفعاً لاعتقاد فصلهم على آدم.** وحطاب التعجيز جائز، وهو الأمر بإتيان الشيء ولم يكن إتيانه مراداً؛ ليظهر عجز المحاطب وإن كان ذلك محالاً، كالأمر بإحياء الصور التي يفعلها المصورون يوم القيامة؛ ليظهر عجزهم ويحصل لهم الندم، ولا يفهم الندم. [رمضان أفندي: ٢٠٨، ٢٠٩]

**وقوله تعالى حكاية** هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وتقريره: أن التكليف بما لا يطاق لو كان ممتنعاً لما جار الاستعانة به في قوله تعالى: **لَا يَسْأَلُ عَنْ شَيْءٍ** <sup>(البقرة: ٢٨٦)</sup>، فإن تحميل ما لا طاقة لنا تكليف من التكليفات، والاستعانة به استعانة عن تكليف ما لا يطاق، فدل على أن التكليف ليس بممتنع، والجواب: أن في تفسير الآية وجهين: أحدهما: ما ذكره السائل، وثانيهما: أنهم سألوا الأمان عن العوارض الثقيلة من القحط والمرض وعلّة العدو، ونحن نختار التفسير الثاني، هذا توجيه كلام الشارح، ولكن الحق أن هذا الكلام ليس في محله، فإن الآية مما استدلوا به على الحوار لا على الوقوع، كما يظهر بمراجعة كتب الأصول والتفسير؛ لأن الدعاء يدل على حوار لا على وقوعه. [رمضان أفندي: ٢٠٩] و[البراس: ١٨٩]

**سأ على القبح** قالوا: تكليف العاجز قبيح في نظر العقل، والله سبحانه منزّه عن القبايح، والعقل عندهم قد يستقل بمعرفة حسن الشيء وقبحه، وقال الأشعرية: لا يدرك الحس والقبح إلا بالشرع والمعلوم من بعض عباراتهم أن هذا الحكم مطلق وفصله المحققون منهم، فقال: الحس والقبح لا يطلقان إلا ثلاثة معان: الأول: صفة الكمال والنقصان كالعلم والجهل، وثانيها: موافقة الغرض ومخالفته، كحصول المطلوب ولا حصوله، -

وجوزه الأشعري؛ لأنه لا يقبح من الله تعالى شيء. وقد يستدل بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ على نفي الجواز، وتقريره: أنه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال، ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم، لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى، وهو محال. وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله وإرادته واختياره بعدم وقوعه، وحلها: أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكناً.....

= ثالثها: تعلق الثواب والعقاب آحلالاً. فالأولان قد يدركهما العقل اتفاقاً بين الأشعرية والمعتزلة، والثالث هو محل النزاع، كذا في "المواقف" و"التوضيح" وغيرهما، ولكن لا يباي. واعلم أن الأئمة الماتريدية وافقوا المعتزلة في عقلية الحسن والقبح، كما في وجوب تصديق النبي ﷺ عند رؤية المعجزة وحرمة تكذيبه، فإنه لو توقف على الشرع لزم الدور والتسلسل، وكحرمة الإشراف بالله وسبته ما هو شيع في نظر العقل إلى الله سبحانه على ما هو عارف بصفاته وكمالاته، ولذلك ذهبوا إلى أن التكليف بما لا يطاق غير حائر، مستدلين بأنه لا يليق من الحكيم، كما في توضيح الأصول. [النيراس: ١٨٩، ١٩٠]

**لأنه لا يصح** هذا أصل عظيم عند الأشعري، مستدلاً بأنه المالك منه التصرف في خلقه كما شاء، وقال الماتريدية والمعتزلة: لا يجوز أن يسب إلى الله سبحانه ما يستقبحه عقل، وهذا خلاف متفرع على الخلاف في عقوبة الحسن وشرعيته، فقال الماتريدية والمعتزلة: صدور القبح عن الله سبحانه قبيح عقلاً، فيجب تبريحه، وقال الأشعري: العقل لا يعرف الحسن والقبح، وشيع صدر الشريعة في "التوضيح" على الأشعري في ذلك، فقال: من علم أنه عريق نعمة الله تعالى في كل لحظة، ثم يسب من المصنعات والأفعال إليه ما يعتقد أنه في غاية القبح والشناعة، فلم يتيقن أنه في معرض سحق عظيم وعذاب أليم، فقد برهن على سخافة عقده واعوجاجه عصمته لله عن العوابة، انتهى منحصراً. وقال الشارح في "التلويح" معترضاً على صدر الشريعة. إن هذه العبارة عند الأشعري، كصريح باب أو طنين ذباب. [النيراس: ١٩٠]

**تحقيقاً لمعنى اللزوم** فإن اللزوم لو كان محالاً والملزوم ممكناً لحار وجود الملزوم بدون اللزوم، وهذا يباي تحقيق اللزوم. [النيراس: ١٩٠] **وحلها** أي دفع هذه النكتة، وأحسن في اصطلاح الطائفة: تعيين موضع العلط من المعالطة، وزعم بعض المحشين أن الصمير عائد إلى التقرير؛ لأنه مصدر يذكر ويؤث. [النيراس: ١٩٠]

في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإنما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع <sup>أي بدلت المسكن</sup> بالغير، وإلا لجاز أن يكون لزوم المحال، بناء على الامتناع بالغير، ألا ترى أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه، مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة، وهو محال.

والحاصل: أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته، وأما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال. <sup>أي على نفس الممكن</sup>

### [الكلام في التوليد]

وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان. والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان، قيد بذلك ليصلح محلاً للخلاف في أنه هل للعبد فيه صنع أم لا؟.....

لا يلزم من فرض لحواز أن يكون ممكناً في نفسه وممتنعاً بالغير، ومثوبه بالعقل الأول، فإنه ممكن في نفسه، مع أنه ممتنع بالغير، وهو الواجب تعالى؛ لأن تخلف المعلول عن العلة التامة محال. [البراس: ١٩٠] وإنما يجب ذلك: أي يجب عدم لزوم محال من وقوع الممكن. وإلا لجاز أي وإن عرض له الامتناع بالغير. الامتناع بالغير لا يناء على امتناعه في نفسه. ممكن في نفسه: لأن العالم ليس واجب الوجود لذاته.

وهو محال. لأنه يلزم أن يكون صدور المعلول عن العلة في وقت دون وقت ترجيحاً بلا مرجح، وهو باطل. [البراس: ١٩٠] وما يوحد من الألم شروع في بحث التوليد. اعلم أن الأثر المرتب على فعل العبد، كالقتل المرتب على رمي السهم: يسمى مولداً، وإصدار هذا الفعل يسمى توليداً، وهو مخلوق الله سبحانه عبداً، وللعبد عند جمهور المعتزلة. [البراس: ١٩١]

قيد بذلك. إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: لم قيد بقوله: "عقيب ضرب إنسان" بقوله: "عقيب كسر إنسان" ولم يقل: وما يوجد من الألم في المضروب والانكسار في الزجاج، فأجاب عنه بقوله: قيد بذلك إيج. [رمضان أفندي: ٢١٠] ليصلح محلاً للخلاف: فإن الألم الغير المرتب على ضرب إنسان، وكذا الانكسار الغير المرتب على كسره، لا صنع للعبد أصلاً فيه اتفاقاً. (أبو ورد)

سببه كالموت عقيب القتل، **كأن ذلك محدث لله تعالى**، لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده، وأن كل الممكنات مستندة إليه بلا واسطة. والمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله قالوا: إن كان الفعل صادراً عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر، فهو بطريق المباشرة، وإلا فبطريق التوليد. ومعناه: أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد توجب حركة المفتاح، فالألم يتولد من الضرب، والانكسار من الكسر، وليساً مخلوقين لله تعالى، وعندنا الكل بخلق الله تعالى.

**لا صنع للعبد في خلقه**. والأولى أن لا يقيد بالخلق؛ لأن ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلاً، أما التخليق فلاستحالته من العبد، وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة، .....  
لا تخليقاً ولا اكتساباً  
إد لا خالق إلا الله سبحانه

س مر أي مر في بحث خلق الأفعال من قوله تعالى: ..... (الأعام ١٠٢)، وقوله تعالى: .....  
 سببه كالموت عقيب القتل، **كأن ذلك محدث لله تعالى**، وهذا مذهب الأشاعرة، فالإحراق ليس فعل البار، ولا فعل الله سبحانه بواسطة، بل هو فعله تعالى بلا واسطة، ولكن جرت عادته بإحداثه عند مماسة البار. ودليلهم المشهور عليه: أن المصحح لكون الشيء مقدوراً لله سبحانه هو إمكانه، ومصحح كونه تعالى موجداً هو قدرته، فمسبة جميع الممكنات إلى القادر سبحانه على السواء، فتحصيل بعضها بالصدور عنه بواسطة، وبعضها بلا واسطة ترجيح بلا مرجح، ومن أصبح الدلائل عليه بصوص الخلق نحو: ..... (الأعام: ١٠٢)؛  
 إد المتأثر من الخلق هو الإيجاد بلا واسطة، وصرف الص عن الظاهر لا يجوز بلا ضرورة. [البراس: ١٩١]  
**عص الأفعال** كالأفعال الاختيارية المتولدة دون الاضطرارية. **كحركة اليد** فالأولى بالمباشرة. والثانية بالتوليد. [البراس: ١٩١] **لا صنع للعبد في خلقه** أي المولد، والأولى أن لا يقيد بالخلق، بل يقال: لا صنع للعبد فيه، حتى يكون المعنى: أن العبد ليس خالقاً ولا كاسباً، كما هو مذهب الأشاعرة، أما التقييد بالخلق فيبوهم أن الأشاعرة إنما يكترون كونه مخلوقاً للعبد، لا كونه مكسوباً، وهذا خلاف الحق. [البراس: ١٩٢]  
**فلاستحالته** مع أن يعلم بالضرورة الوجدانية أن حائنا بالنسبة إلى المتولدات فينا، كحائنا بالنسبة إلى المتولدات في غيرنا، فلا اكتساب في جميع المتولدات. [الخيالي: ١١٢]

ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية. **وَمَقْصُودُ** **مَب** **بِأَحْلِهِ**. أي الوقت المقدر لموته، لا كما زعم بعض المعتزلة، من أن الله تعالى قد قطع عليه الأجل. لنا: أن الله تعالى قد حكم بأجل العباد، على ما علم من غير تردد، وبأنه **﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْجِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾**، واحتجت المعتزلة <sup>(الأعراف: ٣٤)</sup> بالأحاديث الواردة .....

**وهذا لا يسكن** أورد على قول: "وهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها" أن عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السب - ممتنع، وبعده لا يناهى كونه مكتسباً بواسطة السب، كما أن صرف القدرة والإرادة إلى فعل المباشرة يوجب، وبفوت التمكن من تركه، ويمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول أنه لو لم تتعلق الإرادة به قبل الحصول لم يحصل. وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك؛ لأنه يتحقق بعد تحقق السب، مع إرادة عدم تحققه. [عصام: ٢١١]

**بأجله** الأجل في الحيوان الرمان الذي علم الله تعالى أنه يموت فيه، واحتلف في أنه لو لم يقتل لعاش أم لا؟ فذهب الأشاعرة إلى أنه يموت أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت، وذهب جمهور المعتزلة إلى أنه لو لم يقتل لعاش، وإلا فلا يؤخذ قاتله، أحيب بأن الأخذ لكسه المهني عنه، وذهب أبو الهذيل منهم إلى أنه لو لم يقتل لمات، مستدلاً بأنه لو لم يمت كان القاتل قاطعاً لأجل قدرة الله سبحانه، فيلزم غلبة العبد، أحيب بأن عدم القتل إنما يتصور إذا لم يسبق العلم والتقدير بقتله، فلا محال. [البراس: ١٩٢، عصام: ٢١١]

**من أن الله تعالى** هكذا وجد عارته في السح الواصلة إلياء، والصواب: أن القاتل قد يقطع عليه الأجل، كما وقع في "شرح المقاصد"؛ لأن الموت عندهم فعل القاتل بطريق التوليد، لا صنع الله تعالى، فهو الذي قطع عليه الأجل، أي لم يترك ليستوفيه كنه. كما يقال: قطع فلان علينا الطريق. (أبو ورد)

**لنا أن الله تعالى** أما إثبات الحكم؛ فللمصوص القاطعة بأن الكائنات مقدرة، وأما نفي التردد؛ فلأنه علامة الجهل. [البراس: ١٩٣] **من غير تردد** أي من غير التقييد بعدم القتل ونحوه، كذا في بعض الحواشي. **ولا يستقدمون** فإن قلت: لا يتصور الاستقدام عند محيئه، فلا فائدة في نفيه؟ قلت: قوله تعالى: "لا يستقدمون" عطف على الجملة الشرطية، فلا يتقيد بالشرط. [الخيالي: ١١٣] **واحيب المعتزلة** أي بعضهم، وأما أبو الحسين وأتباعه فقالوا: المسألة بديهية.

في أن بعض الطاعات يزيد في العمر، وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذماً ولا عقاباً ولا ديةً ولا قصاصاً؛ إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه، والجواب عن الأول: أن الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة، لكنه علم أنه يفعلها، ويكون عمره سبعين سنة، فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة، بناءً على علم الله تعالى أنه لولاها لما كانت تلك الزيادة. وعن الثاني: أن وجود العقاب والضمان على القاتل تعبدية؛ لارتكابه المنهي، .....

**يريد في العمر** فهو كان الأجل قطعاً لم يكن للزيادة معنى، وعن ثوبان قال: قال رسول الله - ﷺ - لا يحسن إلا بالزيادة، رواه الترمذي وابن حبان والحاكم في صحيحيهما. وابن الإحسان إلى الوالدين، وعن أسد قال: قال رسول

فبصل رحمه، (رواه البخاري). والنسأ التأخير، والأثر الأجل. [النيراس: ١٩٣]

**ويكون عمره** أورد عليه: أن هذا اعتراف بأجلين مقدرين كمدته المعتزلة؟ أجيب بأنه ليس المعنى أن عمره أربعين سنة على تقدير، وسبعين على تقدير، بل المعنى: أنه قدر سبعين بلا تردد، مع العلم بأنه استحق ما فوق الأربعين منها بسبب الطاعة. [النيراس: ١٩٣]

**لما كانت تلك الزيادة** فتسميتها بالزيادة مجاز، وأجيب بوجهين آخرين: أحدهما: أنها أحجار آحاد لا تعارض القطعيات، ثانيهما: أن زيادة العمر هي كثرة الخير والبركة. اعلم أن تغير القضاء من مرار الأقدام، والحق الذي دلت عليه الأدلة القطعية من العقلية والسمعية - هو أن تقدير كل شيء قد سبق من غير أن يقع فيه تدل فط، وإلا لزم الجهل، واعتراض عليه بالظواهر، والجواب الجميل عنها: أن ما حالف الدليل العقلي القاطع فهو مردود أو مؤول، والجواب المفصل: فقول: أحدها حديث زيادة العمر بالصناعة، وأن الدعاء يرد القضاء، وأجيب بما ذكره الشارح، وملخصه: أن السبب أيضاً مقدر كالمنسب بلا تردد وشك، أما الزيادة والرد فمجاز عن السببية. وهذا الجواب مستفاد من حجاب النبوة . حين سئل أن الأدوية والرقى هل ترد قدر الله تعالى؟ فقال: "هي من قدر الله". [النيراس: ١٩٣، ١٩٤]

**وعن الثاني** أي الجواب عن دم القاتل وعدائه. **تعبدية** اعتبد هو إطاعة العبد أمر السيد

وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جري العادة، فإن القتل فعل القاتل كسباً وإن لم يكن خلقاً.

**والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى**، لا صنع للعبد فيه تخليقاً ولا اكتساباً. ومبني هذا على أن الموت وجودي بدليل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾، <sup>(اسك: ٢)</sup> والأكثر على أنه عدمي، ومعنى خلق الموت قدره.

**والأجل واحد لا كما زعم الكعبي أن للمقتول أجلين: القتل والموت**، وأنه لو لم يقتل لأجل واحد <sup>أحد المعتزلة</sup> لعاش إلى أجله الذي هو الموت، .....

**لم يكن خلقاً** فيجوز المواحدة به، كما يؤخذ بسائر الذنوب المكسوبة. [النيراس: ١٩٥] **والموت قائم** اعلم أن ههنا احتلافاً آخر بين الأشاعرة والمعتزلة، وهو أن الأشاعرة يقولون: إن موت المقتول مخلوق الله سبحانه، والمعتزلة يقولون: إنه مخلوق العبد؛ لأنه متولد من فعله، فرد عيهم بقوله: والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى. [النيراس: ١٩٥] **وجودي** فيكون التقابل بين الموت والحياة تقابل التضاد؛ لأن المتضادين هما أمران موجودان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة، كالسواد والبياض، ولما كان الموت والحياة أمرين موجودين كان بينهما تقابل التضاد. [رمضان أفندي: ٢١٤]

**بدليل قوله تعالى** وتوجيه الاستدلال بهذه الآية: أن الموت كان متعلق الخلق، وهو لا يتعق إلا بالأمر الوجودي الموجود في الخارج، فيكون الموت أمراً موجوداً في الخارج. [رمضان أفندي: ٢١٤] **والأكثر على أنه** وهو مختار الأشاعرة المتأخرين، كالفاسي البيضاوي وصاحب 'المواقف' والشارح، فالتقابل بين الحياة والموت عندهم تقابل العدم والمنكحة، فهو عدم الحياة عما من شأنه الحياة، وقال بعضهم: زوال الحياة عن الحي، ورجحه الشارح والسيد السد، وعندني: أن الأول أحسن؛ لأن الطفلة على الثاني لا تكون حية، وفي القرآن: <sup>٩٥</sup> **وَالْحَيَاةُ السَّالِةُ** (القرء ٢٨)، نعم! المطابق للعرف العام هو الثاني، وقال شاذمة: عدم الحياة، فيشتمل الحمادات، ويكون التقابل تقابل الإيجاب والسلب. [النيراس: ١٩٥]

**والأجل واحد** أي الوقت الذي قدره الله لموت العبد واحد، وهذا باتفاق الأشاعرة وجمهور المعتزلة، إلا أن لا يجوز الموت إلا فيه، وهم يجوزون وقوع الموت فيه، كما في المقتول. [النيراس: ١٩٥] **هو الموت** والمقتول عنده ليس بميت، زعماً منه أن الموت من فعل الله تعالى، والقتل فعل العبد. [النيراس: ١٩٥]



ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلاً طبعياً، وهو وقت موته بتحلل رطوبته، وانطفاء حرارته الغريزيتين، وأجلاً اختراميةً بحسب الآفات والأمراض.

وأي قاطعة للحياة  
 ١٠. لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله، وذلك قد يكون حلالاً، وقد يكون حراماً. وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان؛ لخلوه  
 أي هذا التعريف  
 مأكولا أو مشروباً  
 عن معنى الإضافة إلى الله تعالى، مع أنه معتبر في مفهوم الرزق.  
 أي إضافة الرزق

أجلاً طبعياً وهو في الإنسان مائة وعشرون سنة، وسمى به لأنه مقتضي الطبيعة الإنسانية. [النراس: ١٩٥]  
 الغريزتين أي المخوقتين من أصل الفطرة. ما يسوقه الله تعالى أي يرسله ويبلعه إلى الحيوان فيأكله ويشربه، وبما سكنت عنه؛ لظهوره بالمقايضة؛ أو لأن الأكل قد يطق خبث يشتبه، وهذا التعريف مأخوذ من "المواقف".  
 وأورد عليه قوله تعالى: ..... (القرة: ٢٣)، إذ المأكول يستحيل أن يطق، ويحاج أن المفق يسمى رزقاً محارماً. [النراس: ١٩٦] وقد يكون حراماً قيل. لم يذكر المكروه؛ لأنه في حكم إحرام، قلت: لا حاجة؛ لأنه ليس بصدد الحصر. [النراس: ١٩٦] من تفسيره أي الرزق، وعدل عن لفظ التعريف؛ لأنه أنسب بالتعريفات اللفظية؛ ولأنه تفسير لما وقع من لفظ الرزق في الآيات. [النراس: ١٩٦]

مع أنه معتبر وذلك لأن سبب الرزق في المسألة هو أن الله سبحانه أضاف الرزق إلى نفسه، نحو: .....  
 م (الداريات ٥٨)، فزعم المعتزلة أن الحرام لو كان رزقاً لكان مما ساقه الله إلى العبد، واللام باطل؛ لأنه يلزم نسبة سوق الحرام إلى الله سبحانه، وهو قبيح؛ ولأنه يلزم أن يكون أكل الحرام معدوراً، فبأن لا يقبح منه شيء، والأكل يؤخذ بالكسب، فظهر أنه لو لم يمس الرزق إلى الحق سبحانه لم يكن براع بين الفريقين؛ لأن الحرام مما يتغذى به، فهو رزق بهذا المعنى عند المعتزلة أيضاً، وإنما اكتفى بالألوية؛ لأن الإضافة معلومة من الخارج، فلا ضرورة في إدخالها التعريف. وأعم أن للأشاعرة في تفسير الرزق أقوالاً، والذي ذكره الشارح هو الملازم لكلام المصنف فيما بعد، فأحدها: أنه كل ما انتفع به حي سواء كانت بالتعدي أو غيره، قال السيد السد: هو مذهب الأشاعرة، وقال الامدي: هو المعتمد خلافاً لمن حصه بالتعدي، وأورد عليه أولاً، بأنه يلزم أن يكون العارية رزقاً، وثانياً: أن يجوز أن يأكل شخص رزق غيره؛ لجوار أن ينتفع أحدهما باللبن تطولاً، والآخر شرباً، وأجيب بالتزامه؛ لقوله تعالى: ..... (القرة: ٣)، لكن لا يلائم قول المصنف: 'ولا يأكل إنسان رزق غيره'، الثاني: ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به، فهو مختار الشارح في 'التهديد'، وهو كالأول =

وعند المعتزلة الحرام ليس برزق؛ لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك، وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به، وذلك لا يكون إلا حلالاً، لكن يلزم على الأول: أن لا يكون ما تأكله الدواب رزقاً، وعلى الوجهين: أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً. ومبنى هذا الاختلاف على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، وأنه لا رازق إلا الله وحده،.....

- وأفضل منه؛ لاشتماله على الإضافة، الثالث: أنه شيء حصه الله تعالى بالحيوان، ومكّنه من الانتفاع به، وهو مختار البضاوي، وهو أعم من الأول؛ لعدم اشتراط الانتفاع بالفعل، ويرد عليه: أن مأكول الدواب رزق ولا تخصيص. [النيراس: ١٩٦، ١٩٧] **لأنهم فسروه تارة بمملوك** أي المجهول ملكاً، والجاعل هو الله تعالى، فالتفسير مشتمل على الإضافة. يأكله المالك: أورد عليه أولاً: المفصوب والمسروق إذا أكلهما من يملك شيئاً آخر، ودفعه ظاهر، بأن المراد مالك المأكول، وثانياً: خمر المسلم وحريره إذا أكلهما، وكذا خمر الكافر وحريره عند من يجعلهم مخاطباً بالهروغ، وأجيب: بوجه: أحدها: أن المراد بالمملوك المجهول ملكاً بالإذن الشرعي، ثانياً: أن المعتزلة لا يسمون الحرام ملكاً، ثالثاً: أن المراد هو الملك من حيث الأكل، والخمر والحرير ليسا مملوكين من حيث الأكل. [النيراس: ١٩٧]

**ودلت لا يكون** إن قلت: يخرج مال المحجور، قلت: هو مجموع من إضاعته، لا من الانتفاع به، وتصرفه فيه ليس انتفاعاً بل إضاعة، إن قلت: يدخل المساحات كحطب الصحراء، مع أنها لا تسمى رزقاً، وأجيب: بتخصيص الانتفاع بالأكل، ويرد عليه ستمك البحر. [النيراس: ١٩٧] **لا يكون** ح لأنه لا ملك لها، مع أن كون الدواب غير مرروقين باطل لعة وعرفاً وشرعاً؛ لقوله تعالى: **... من رزق الله من لا يعلم إلا الله** (هود: ٦). [النيراس: ١٩٧]

وعلى الوجهين أي التفسير الأول والثاني للمعتزلة. [رمضان أفندي: ٢١٥] **لم يرزقه الله تعالى** واللام ناطل لوجهين: أحدهما: إجماع السلف قبل ظهور المعتزلة، وهذا الوجه في "المواقف" وشرحه، ثانيهما: قوله تعالى: **... من رزق الله من لا يعلم إلا الله**؛ لأن وقوع البكرة بعد النقي مع من الاستغراقية - يفيد عموم الحكم لكل دابة، وهذا الوجه في "شرح المقاصد". [النيراس: ١٩٧] **هذا الاختلاف** أي أن الحرام رزق عدداً لا عند المعتزلة. وأنه لا رازق إلا الله قيل: من عطف اللارم على المنزوم، وعندي: أنه عطف تفسيري؛ لأنه شائع مشهور بخلاف الأول. [النيراس: ١٩٨]



## [الكلام في الهداية والإضلال]

والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء، بمعنى خلق الضلالة والاهتداء؛ لأنه الخالق وحده. وفي التقييد بالمشيئة إشارة إلى أن ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق؛ لأنه عام في حق الكل. ولا الإضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً، أو تسميته ضالاً؛ إذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئته تعالى. نعم! قد تضاف الهداية إلى النبي ﷺ مجازاً بطريق التسبيب، كما يسند إلى القرآن،.....

والله تعالى أعلم أن الله تعالى وصف نفسه بالهداية في كثير من الآيات كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا بِآيَاتِنَا يُحَدِّثُونَ بِالْحَقِّ ۖ وَذُنُوبُهُمْ حِمْزٌ مُدْمِجٌ﴾ (الرعد ٢٧)، واحتلف في تفسيرهما، فقال الأشاعرة: الهداية خلق الطاعة في العبد، والإضلال خلق المعصية فيه، بناء على أصلهم من استناد خلق الكل إلى الله تعالى، وحالهم المعتزلة راعمين أن خلق الطاعة يباي استحقاق الثواب، وخلق المعصية ينافي استحقاق العقاب، وأيضاً هو قبيح، وفسروا الهداية ببيان طريق الصواب، والإضلال بوجدانه العبد ضالاً، إلى غير ذلك من التأويلات الواردة. [النراس: ١٩٩]

لأنه الخالق فتكون أفعال العبد مخلوقة لله تعالى، طاعة أو معصية. [النراس: ١٩٩] وجدان العبد المصدر مضاف إلى المفعول، أي وجدان الله العبد ضالاً، كما ذهب إليه المعتزلة. إذ لا معنى لتعليق ذلك أي الوجدان. والتسمية بمشيئة الله تعالى: أما الوجدان فهو العمم، والحق سبحانه عالم بكل شيء، شاء ذلك أو لم يشأ، وأما التسمية فمبني على نظره؛ لأنها مما يصح تعليقه بالمشيئة، ويمكن الجواب بأن قولك: يسمى الله من يشاء بالصلال يفيد أن التسمية موكولة إلى محض مشيئته، من غير نظر إلى وصف انسمى. فيجوز أن يسمى العبد الصالح صالاً، وذلك باطل، وقد يوجه بأن التسمية موقوفة على اختيار العبد الضلال، فهي مقيدة بمشيئة العبد، لا بمشيئة الحق سبحانه. [النراس: ١٩٩]

نعم! كأنه إشارة إلى جواب سائل، وهو أن يقال: لا يسلم أن الهداية عبارة عن خلق الاهتداء، وأن الإضلال عبارة عن خلق الضلالة، وإلا لما جار إضافة الهداية إلى النبي ﷺ بأن يقال: إن النبي ﷺ هاد، ولا إضافة الإضلال إلى الشيطان بأن يقال: إنه مضل، أما الملازمة؛ فلأن غير الله تعالى ليس خالق، وأما بطلان الثاني؛ لأنه جار الإضافة إليهما، فيكون الهداية عبارة عن بيان طريق الحق، والإضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً، فأجاب عنه بقوله: "نعم! قد تضاف الهداية إلى النبي ﷺ مجازاً". [رمضان أمدي: ٢١٧]

وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازاً، كما يسند إلى الأصنام. ثم المذكور في كلام المشايخ: أن الهداية عندنا خلق الاهتداء، ومثل: هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء. وعند المعتزلة بيان طريق الصواب، وهو باطل؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾؛ ولقوله: "اللهم اهد قومي" مع أنه بين الطريق ودعاهم إلى الاهتداء. والمشهور أن الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة.....

كما يسند إلى الأصنام مجازاً، كقوله تعالى حكاية عن إبراهيم (إبراهيم: ٣٥، ٣٦). [رمضان أفندي: ٢١٧] ومن هداه الله هذا جواب عن سؤال مقدر، تقديره: أنه إذا كان الإضلال والاهتداء تخلق الله تعالى - فكيف يكون لقوله هداه فلم يهتد معنى؛ لأنه كان معناه حينئذ حقيق فلم يخلق، فلا يكون له إذاً معنى، فأجبت بقوله: مجاز أي مجاز مرسل، من قيل ذكر المزوء وإرادة اللارم؛ لأن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء يلزم حقيق الاهتداء. [رمضان أفندي: ٢١٧] وهو باطل لقوله معنى وجه الطلال: أنه لا معنى في أن يقال: إنك لا تقدر على بيان طريق الصواب من أحببت، مع أنه عليه بين للناس ما نزل عليه؛ ولقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي﴾ (الفصل: ٥٦) إلى صراط مستقيم (المؤمن: ٧٣) وأيضاً إن الناس محتشف في الهداية، فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك، وبيان طريق الثواب يعم الكل، فلا يصح تفسيرها بها، وأيضاً فيه فوات قاعدة المطاوعة، فإن اهتدى مطاوع هدى، مع أن الاهتداء غير لازم للبيان، وأيضاً يقال في مقام المدح: فلان مهدي، فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه: فلان مبي له طريق الحق، ولا مدح فيه؛ إذ لا مدح إلا تحصول الهداية، والبيان لا يستزمه. [عبد الحكيم وحياني: ١١٤، ١١٥]

معنى الصواب يعني أن الهداية لو كانت عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله معنى؛ لأنه بين طريق الصواب لقومه، فيكون طلب الهداية طلب الحاصل، وهو محال منه. لأنه عت، فتعبر أن الهداية خلق الاهتداء. [رمضان: ٢١٨] وسبب مقصود الشارح هو إيراد روايتين متحالفتين في شأن الهداية. (قرة كمال) هداه عند المعرلة يمكن أن يقال: إن مراد المشايخ بيان حقيقته الشرعية المرادة في أعين استعمال الشارح، والمشهور بين القوم هو معناه اللعوي أو العربي، فلا مضافة. [الحيالي: ١١٥]

أخرجه السحاري في صحيحه بغير هذا اللفظ، ولم يظن: بدل من لكن هذا اللفظ ذكره ابن حجر في فتح الباري عن نوح عليه السلام لا عن نبينا ﷺ. [فتح الباري ١٢/٣٥٣]

إلى المطلوب، وعندنا الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب، سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل.

### [هل الأصلح للعبد واجب على الله؟]

وما هو الأصلح لعبد <sup>باعتقاده</sup> فليس ذلك واجب على الله تعالى، وإلا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة، ولما كان له امتنان على العباد، واستحقاق شكر <sup>باعتقاده</sup> في الهداية، وإفاضة أنواع الخيرات؛ لكونها أداء للواجب، ولما كان امتنانه على النبي <sup>باعتقاده</sup> فوق امتنانه على أبي جهل -لعنه الله تعالى-؛ إذ فعل بكل منهما غاية مقدورة من الأصلح له،.....

وما هو الأصلح <sup>باعتقاده</sup> خلافا للمعتزلة، ولهم فيه مذاهب: أحدها للجبايي، قال: يجب أن يعطى الله العبد ما علم أنه أفع له في دينه، ويرم ترك الواجب في من مات كافرا، ثانيها لبعض معتزلة بصرة، قالوا: يجب على الله تعالى أن يعرض العبد على الثواب وإن علم أنه يكفر عند كونه مكلفا، ويلزمهم ترك الواجب في من مات صغيرا، ثالثها لمعتزلة بغداد، قالوا: يجب الأصلح في الدين والدنيا معا، بمعنى ما هو الأوفق بالحكمة، وتدير نظام العالم، فيجب حق الكافر الفقير المعذب في الدارين؛ لكونه مشتملا على حكم عظيمة، وإن لم يكن أصلح في حق هذا الكافر، وهذا المذهب لا يرد عليه شيء من المعاسد التي ذكر الشارح، ويوافقه كثير من كلمات أهل السنة من الماتريدية، كما يذكره الشارح في بحث إرسال الرسل، لكن الماتريدية يفرقون في اللفظ، فيقولون: بعث النبي <sup>باعتقاده</sup> واجب من الله لا عليه. [البراس: ٢٠٢، ٢٠٣] **والا لما خلق** إذ الأصلح له عدم خلقه، ثم إمامته أو سلب عقله قبل التكليف. [الخيالي: ١١٥]

ولما كان امتنانه <sup>باعتقاده</sup> لأن المنّة إنما يكون في الأفعال الاختيارية، وإذا كان الأصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى؛ لاستلزامه البطلان والفساد والجهل المحال على ذاته تعالى على ما قالوا، يكون لارما لداته تعالى، ولا يكون له تعالى اختيار فيه، فلا معنى للمنّة في مثل ذلك الفعل، ولا معنى لطلبه؛ إذ لا يمكن له تركه. [عبدالحكيم: ١١٦]

ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء  
 عن بدو<sup>عنى الطاعات</sup> <sup>أي الشدة</sup> أي سؤال الكثرة في الخصب  
 -معنى؛ لأن ما لم يفعل في حق كل واحد فهو مفسدة له، يجب على الله تعالى  
 تركها، ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شيء؛ إذ قد أتى  
 بالواجب. ولعمري أن مفساد هذا الأصل أعني وجوب الأصلح، بل أكثر أصول  
 المعتزلة - أظهر من أن يخفى، وأكثر من أن يحصى؛ وذلك لقصور نظرهم في  
 المعارف الإلهية، ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم.

وغاية تشبههم في ذلك: أن ترك الأصلح يكون بخلاً وسفهاً، وجوابه: أن منع ما  
 أي أقوى دليلهم أي في وجوب الأصلح أي جهلاً  
 يكون حق المانع، وقد ثبت بالأدلة القطعية كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون

ولما كان لسؤال مع أنه قد ثبت سؤال هذه الأمور عن الله سبحانه في الأحاديث الصحيحة وإجماع الأمة، بل  
 جاء تعليم السؤال بعضها في القرآن. [النبراس: ٢٠٣] **يجب على الله تعالى تركها** إذ لو كانت مصلحة لم يتركها  
 الله تعالى. **ولما بقي** أي لا يقدر الحق سبحانه أن يفعل بأحد منهم حيراً؛ إذ قد أتى بالواجب، أي جميع ما  
 يجب عليه من مصالحهم؛ إذ لو كان شيء منها باقياً في قدرته ولم يفعله كان تركاً لموجب، فيلزم أن نكون  
 مقدوراته متناهية، وهو محال. [النبراس: ٢٠٣]

**مقاسد هذا الأصل** وقد ذكر في شرح المقاصد "مقاسد كثيرة هذا الأصل، ومنها: أنه يبره أن لا يجد الكافر  
 في البار؛ لأن الأصلح أخروح لا الخلود، بل عدم الدحول، ومنها: أنه يبره أن لا يموت المحسن، لا بعد آلاف  
 سنة، ليريد أعمال حيره، ومنها: أنه يبره أن لا يعيش العاصي زماناً كثيراً؛ لأن طول عمره زيادة في المعاصي،  
 ومنها: أن لا يخلق الخير إبليس؛ لأنه مبدأ الشرور والقنائح في العباد. [النبراس: ٢٠٣] **أظهر من أن يخفى** أي أظهر  
 بعيداً من الخفاء وأكثر بعيداً من الإحصاء.

**لقصور نظرهم** أي لا يعرفون جلال الحق سبحانه، ولا كمال صفاته. ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في  
 طبائعهم: كقوتهم: يجب على السيد أن يفعل بعده ما يفعله ولا يصبره. [النبراس: ٢٠٣] **وجوابه** حاصله: أنا لا نسبه  
 أن ترك الأصلح يكون بخلاً أو سفهاً؛ لأن كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الأمور لا يكون حالياً عن  
 المصلحة، وإن لم يكن أصلح بالنسبة إلى العبد فلا يكون بخلاً وسفهاً، بل له غاية لمصلحتهم. وأما الأصلح إلى العبد  
 فعير واجب عليه؛ لأنه محض حق الله تعالى، فيجوز أن يفعله وأن لا يفعله، رعاية لمصلحة الآخر. [عبد الحكيم: ١١٦]



محض عدل وحكمة. ثم ليت شعري! ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى؛ إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب، وهو ظاهر، ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك، بناء على استلزامه محالاً من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك؛ لأنه رفض لقاعدة الاختيار، وميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار.

ثم ليت شعري: الشعر بالفتح العلم، وحير ليت علمي حاصل. وهو ظاهر. لأنه تعالى منزه عن أن يدم أو أن يعاقب، أما العقاب؛ فلأنه غير متصور، وهذا باتفاق الطرفين، وأما الذم؛ فلأنه المالك، فله التصرف في ملكه كما شاء، وهذا مبي على أن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان، ويورد بأن السيد لا يملك قتل عبده، والجواب: أن هذا للقبح الشرعي، وأبصا ليس ماله كيته كمالكية الحق سبحانه. [النيراس: ٢٠٤]

لأنه رفض [أي حمل الوجوب على هذا المعنى] وملخصه: أن للوجوب معنيين: شرعي وعقلي، الأول غير متصور في الله سبحانه، والثاني مذهب فلسفي فاسد، فلا معنى للوجوب على الله تعالى، وقد تحيرت المعتزلة في الجواب عنه على وجه: أحدها: أن معنى الوجوب اقتضاء الحكمة مع القدرة على الترك، فهذا معنى ثالث، قلت: وهذا الوجوب مما يقول به الماتريدية، ودفع بأن هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعبه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة؛ لأنهم جعلوا الإخلال لما يقتضيه الحكمة نقضا مستحيلا على الله تعالى، فسب لروم ائمال كون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا، وإن صح ذلك الترك بالنظر إلى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لارما لذاته لاقتضاء الحكمة، وهذا بعبه مذهب الفلاسفة حيث قالوا: يصح صدور العالم وتركه بالنظر إلى ذاته تعالى، لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى؛ لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة.

وأما نحن -معاشر أهل السنة- فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقضا؛ لجواز أن يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها، وإن كان يحب عبه رعاية لمطلق الحكمة. وهذا كله بناء على قوله: بالحسن والقبح العقليين؛ فإنهم لما قالوا: إن ترك الأصلح واللفظ وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يحور على الله تعالى، حكموا لوجوب تلك الخصوصيات، وقالوا: إن الاحتلال به نقص مستحيل على الله تعالى، فلزمهم ما لزم العلاسفة من نفي الاختيار، ثابها: أن المعنى أنه يفعل ألتة ولا يتركه، وإن جار الترك كما في العاديات، فإننا نقطع بأن جل أحد لم ينقلب ذهباً في هذا الآن، مع أنه جائز، وهذا تأويل متأخري المعتزلة، فعلى هذا ليس شيء من الفعل أو الترك واجبا، حتى يستحيل الطرف الآخر كما يقوله العلاسفة، وبأنه لم يبق من الوجوب إلا الاسم، قلت: لكن العادي أقرب الممكنات إلى الوجوب؛ لاشتراكهما في جزم العقل بوقوعهما، ثالثها: ما نقل عن بعض المعتزلة، وهو أن معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم عند العقل. [النيراس: ٢٠٤، عبدالحكيم: ١١٧]

الظاهرة العوار: أي الفساد والعيب والنقصان.

## [عذاب القبر والثواب فيه]

**وعذاب القبر للكافرين، ولعصاة المؤمنين، خص البعض؛ لأن منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب.**

**وتنعيم أهل الطاعة في القبر، مما يعلمه الله تعالى ويريده، وهذا أولى مما وقع في عامة الكتب من الاختصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه، بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر، وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر أجدر.**

**وعذاب القبر** متدا، والخير ثابت، والإضافة بمعنى "في"، وقيل: عذاب أهل القبر، على حذف المضاف، والمراد به عذاب يكون بعد الموت، قبل البعث، سواء كان الميت مقبوراً أم لا، وإما أصيب إلى القبر نظراً على العال. [النراس: ٢٠٥] **للكافرين** الصحيح: أن عذابهم غير مقطوع إلى يوم القيامة، كما نطق بالأحاديث، وذكر السفي في 'نحر الكلام': إن الكافر يرفع عنه العذاب ليلة الجمعة ويومها، وجميع شهر رمضان ولعصاة المؤمنين: قال السفي في 'نحر الكلام': المؤمن العاصي يعذب في قبره، لكن يقطع عنه يوم الجمعة وليلها، ثم لا يعود إليه إلى يوم القيامة، انتهى. وقال السيوطي: هذا يحتاج إلى دليل، قلت: السيوطي أعرف من السفي بالأحاديث والآثار، وفي الحديث: أن النبي ﷺ سأل جبرئيل وميكائيل في الرؤيا عن رجل يدق رأسه بحجر؟ فقالا: به الرجل يأخذ القرآن فيرقصه، ويصام عن الصلاة المكتوبة، يفعل به هذا إلى يوم القيامة، رواه البخاري. [النراس: ٢٠٥]

**وسنعم أهل الطاعة** الحار متعلق بالعذاب، والتنعيم إشارة إلى أن هذا الاعتقاد المحمل كاف وأما البحث عن كيميتهما فغير لازم لموصفه ودقته، ويحتمل أن يتعلق بالتنعيم فقط رفعاً بالاستعداد، فإن الوهم قد يستبعد من تنعيم أجزاء الميت، ما لا يستبعد من تأملها، كأنه يحصر التنعيم في الأكل والشرب ونحوهما [النراس: ٢٠٥]

**وهذا أولى** أي ذكر العذاب والتنعيم معاً أولى مما وقع في عامة الكتب من الاختصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه، بناء (عنة للاقتصار) على أن النصوص الواردة فيه أكثر؛ وذلك لأن الوعيد أسغ في الدعوة والزجر، وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة، فالتعذيب بالذكر أجدر (أي أليق) هذا دليل المقتصرين، وإما كان ما فعله المصنف أولى؛ لأن الاختصار على أحد القسمين في مواقع البيان - قد يوهم نفي القسم الآخر؛ ولأن المشروع هو اعتقاد العذاب والتنعيم معاً؛ ولأن عرف الشرع علاناً جمع البشارة والإنذار؛ ولأن التنعيم حال الأنبياء والصالحين، فلا ينبغي ترك ذكره. [النراس: ٢٠٥، ٢٠٦]

**وسؤال منكر ونكير**، وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه، قال السيد أبو الشجاع: **إن للصبيان سؤالاً**، وكذا **للأنبياء** عليهم السلام عند البعض، **ثابت** كل من هذه الأمور، **بالدلائل السمعية**؛ لأنها أمور ممكنة، أخبر بها الصادق علي ما نطقت به النصوص، .....

**وسؤال منكر ونكير**، والسؤال لا يختص بهذه الأمة، بل لها ولسائر الأمم الماضية، وهذا قول علماء المتقدمين، وقال الشيخ الإمام محمد بن علي الترمذي: **إن السؤال في القبر بهذه الأمة خاصة**. (قاصي حاش) **وسؤال منكر ونكير**، في الروضة في أبواب السادس والأربعين: فإن قيل: ما تقول إذا مات رجل ولم يدفن أياماً، ثم يدفن، هل يسأل في البيت؟ فنقول: اختلف المشايخ فيه، قال بعضهم: لا يسأل ما لم يدفن في القبر، وبذلك نأخذ، وقال بعضهم: يسأل في البيت في ليلة يصعد الأرض حوله، فيصير كالقبر ويسأل؛ ولأنه روي في الأخبار: أنه يسأل الميت بعد الموت بلا فصل، وهو القول الأول، ولو مات رجل في القرية فجعلوه في التابوت ليحملوه إلى بلد آخر، متى يسأل في القبر أم في التابوت؟ قال الفقيه أبو جعفر البخعي: يسأل في التابوت؛ لأنه كالقبر، وقال أبو بكر الأعمش: لا يسأل ما لم يدفن؛ لأن الآثار وردت في سؤال المنكر والنكير في القبر. (كنز العباد) **أبو شجاع**: هو أحد أعظم علماء الحنفية. **إن للصبيان سؤالاً**، قال القرطبي: يكمل لهم العقل، ويهتمون الجواب. وقال الصحاك بن مزاحم: يسألون عن الميثاق الذي سقى في صلب آدم عليه السلام، واستدل هؤلاء بأن النبي صلى الله عليه وآله صلى على صبي، وقال: **اللهم قه عذاباً**، وأنكره قوم؛ لأن الصبي غير مكلف، وفسروا الحديث بوحشة القبر، قال السيوطي: هو الصحيح والصواب، وبه أفتى شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني، وقال النسفي في "بحر الكلام": أطفال المؤمنين ليس عليهم عذاب القبر، ولا سؤال منكر ونكير. [النبراس: ٢٠٦]

**ثابت**: حيز لقوله وعذاب القبر للكافرين. **وكذا للأنبياء** والصحيح خلافه؛ لأنه قد صح أنه لا سؤال لبعض صلحاء الأمة، فالتبني أولى، فعن أبي أمامة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وآله قال: **من راح في سبيل الله أمه الله فتنه القبر** (رواه الطبراني)، وعن أبي عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **ما من مسلم يموت يوم الجمعة أو ليلة الجمعة ولا وقاه الله من فتنة القبر** (رواه الترمذي)، وقال بعضهم: لا يسأل النبي صلى الله عليه وآله عن ربه ودينه، بل عن حال أمته، وهذا غير بعيد؛ لأنه ليس فتنة. [النبراس: ٢٠٦]

**لأنها**، هذا دليل عقلي، تقريره: لأنها أمور ممكنة في نفسها، وكل ما هو ممكن فهو ثابت وواقع، فيكون تلك الأشياء واقعة، ويجوز أن يكون توطئة للدلائل العقلية الدالة على ثبوتها، أي: وإذا كانت تلك الأشياء أموراً ممكنة في نفسها -وجب أن يحمل الآيات على معانيها الطاهرة، بخلاف مثل قوله تعالى: **﴿يُدْأَنُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾** (الفتح ١٠)، =

قال الله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾، وقال الله تعالى: ﴿أُغْرِقُوا فَأَدْخِلُوا نَارًا﴾. قال النبي ﷺ: "استنزهوا <sup>(غافر: ٤٦)</sup> عن البول فإن عامة عذاب القبر منه" وقال الله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾، <sup>(إبراهيم: ٢٧)</sup> نزلت في عذاب القبر إذا قيل له: من ربك، وما دينك، ومن نبيك؟ فيقول: ربي الله، وديني الإسلام، ونبي محمد ﷺ. وقال ﷺ: "إذا أقبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير"،\* إلى آخر الحديث، وقال ﷺ: "القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران".\*\*

بالكسر جمع نار

- فإن ذلك ممتنع، فلا بد أن يحمل على معانيها الغير الظاهرة. (رومي) **أمور ثمكة**: إنما صرح به؛ لأن من شروط الأدلة السمعية إمكان المدلول؛ إذ لو امتنع المدلول عقلا لوجب تأويل الدليل؛ لأن العقل أصل النقل، كما بين في موضعه. (ملا محمد) **النار**. ومعلوم: أن عرضهم على النار تعذيب لهم، من قوهم: عرضتهم على السيف، أي قتلهم به. (أبو ورد)

**يعرضون**: أي قبل يوم القيامة، وذلك في القبر؛ وذلك لأن حرف اعطف يدل على المغايرة. (شرح المقاصد) **أشد العذاب** أي عذاب جهنم، فإنه أشد مما كانوا فيه. (بيضاوي) **فادخلوا نارا**: والاستدلال بها من وجهين: أحدهما: أن الفاء تدل على أن إدخال النار عقوب الإعراق متحقق بلا مهلة، ومعلوم أن عذاب القيامة متراح عنه زمانا طويلا، فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة، وهو المراد بعذاب القبر، ثانيهما: أن لفظ الماضي يدل على سبق الإدخال على نزول الآية. [النيراس: ٢٠٧]

**فإن عامة**. عامة الشيء - بالتشديد أكثره، والكثرة إما باعتبار المعذب أو باعتبار كمية العذاب في شخص. **عذاب القبر منه** وروى أنه ﷺ مر بقبرين، فقال: **هذه عذاب**، وما بعد ذلك في كثير، ثم أحدهما كذا لا يره من سوء، وشي كذا لا حرر عن سمه. (عصمت) **يقال لأحدهما المنكر**. فإن طهر عن الميت أثر الإسلام سأل عنه المنكر وإن ظهر عنه الكفر سأل عنه النكير. (سمع)

\* أخرجه الترمذي في سننه، باب ما جاء في عذاب القبر، رقم الحديث: ١٠٧١.

\*\* أخرجه الترمذي في سننه، باب حديث أكثروا من ذكر هادم اللذات، رقم الحديث: ٢٤٦٠، ولكن في

تخریجه: 'حفر النار' بدل 'حفر النيران'.

وبالجملة الأحاديث في هذا المعنى، وفي كثير من أحوال الآخرة - متواترة المعنى وإن لم يبلغ آحادها حد التواتر. <sup>أي تنعيم وتعذيب</sup>

وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض؛ لأن الميت جماد لا حياة له ولا إدراك، فتعذيبه محال، والجواب: أنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أو في بعضها - نوعاً من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب، أو لذة التنعيم. وهذا لا يستلزم إعادة الروح إلى بدنه، ..... <sup>تفسير للجماد</sup> <sup>عن الاستدلال المذكور</sup> <sup>أي إدراك الألم واللذة</sup>

**والروافض** بالجر عطف على المعتزلة، وهم قوم يفيضون الخفاء الثلاثة، وسموا بذلك؛ لأن زيد بن زبير العابدين من الحسين انتصب للحلقة، وبايعه الناس، فجاءت عساكر بني أمية يحاربونه، فقال له قوم: تراء من حب أبي بكر وعمر حتى نصرك، فقال: لا أترأ من وريري رسول الله ﷺ، فرفضوه أي تركوه حتى أحدثه الأعداء وقتلوه، وقيل: سموا بذلك؛ لأنهم رفضوا دين الحق. [النيراس: ٢٠٩]

**أو في بعضها** فإن قلت: إن ذلك النوع من الحياة إما أن يقوم بكل جزء من البدن عليحدة، أو يقوم بكل أجزاء حياة واحدة، وكلاهما باطلان. أما الأول؛ فلأنه يدرم أن يكون لشخص واحد حياة كثيرة، وأما الثاني؛ فلأنه يلزم أن يكون حياة واحدة قائمة بمحال كثيرة، قلت: إن الروح يقوم بمحل واحد، وآثاره في أجزائه، وكل جزء من أجزائه بذلك الأثر يحس ويدرك، فكذلك ههنا. (كذا في بعض الحواشي) ما يدرك ألم العذاب وليس هذا بعجب، بل قد شهدت النصوص بحياة ما نسميه جمادا، قال الله تعالى: ٥٥. من سره لا أسمع جماد (الإسراء: ٤٤) وأما تسميتها جمادا وأمواتا؛ فلأنما هي بالنسبة إلى الحياة الحاصلة لنا. [النيراس: ٢٠٩]

**وهذا لا يستلزم** هذا جواب إشكال أورده المعتزلة، مستدلين بقوله تعالى: ٥٦. لا أسمع جماد لا أسمع (الدخان: ٥٦)؛ إذ لو أعيد الروح في القبر لوجب أن يدوقوا موتا ثانيا قبل البعث، وحاصل الجواب: أن المستلزم لإعادة الروح إنما هو الحياة الكاملة، وأما إدراك الألم واللذة فيمكن أن يحصل بأذن تعلق للروح بالبدن، سواء كان الروح فوق السماء السابعة، أو محبوسا في سجين. وشهوة هذا التعلق بوقوع شعاع الشمس من السماء الرابعة على الأرض، وعندي في هذا الجواب بحث، وهو: أن الأحاديث الصحيحة ناطقة بأن الروح يعاد في الحسد عند السؤال، فالجواب بإنكار الإعادة غير موجه، وقد أحاجب المشايخ من هذه الآية بوجوه أخرى: أحدها: أن حياة القبر وإن كانت عند السؤال بإعادة الروح فهي حياة ضعيفة، فجاز أن لا يسمى زوالها موتا، وقال شيخ الإسلام ابن حجر: ظاهر الخبر يدل على أن الروح تدخل في نصف الحسد الأعلى، ثانيها: أن الموت =

ولا أن يتحرك أو يضطرب، أو يرى أثر العذاب عليه، حتى أن الغريق في الماء،  
 أي من الألم من إحراق أو صرب  
 والمأكول في بطون الحيوانات، والمصلوب في الهواء - يعذب وإن لم نطلع عليه. ومن  
 تأمل في عجائب ملكه وملكوته، وغرائب قدرته وجبروته - لم يستبعد أمثال ذلك،  
 فضلاً عن الاستحالة.

= الحاصل بعد إعادة الروح مدرج في الموت الأولى، ثالثها: أن الصمير للحية، والاستثناء تأكيد لعدم الدوق  
 على سبيل التعليق بالتحال، فالمعنى: لو أمكن دوقهم الموت الأول في الحية لدقوها، لكنه غير ممكن، فلا موت في  
 الحية، ويجوز أن يكون قوله: 'وهذا لا يستمر إعادة الروح في البدن' إشارة إلى دفع إشكال آخر للمعتزلة، وهو:  
 أن القول بحياة الميت سفسطة؛ للفرق الديهي بين الحي وبينه، وحاصل الجواب: أن الحياة التي للميت ليست  
 كحياة غيره بإعادة الروح في الجسد إعادة كاملة. [النيراس: ٢٠٩، ٢١٠]

**أن العريق في الماء** جواب عن إشكال للمعتزلة، وحاصله: أنا لا نرى الميت معذباً، فالحكم بعذابه سفسطة، لا  
 سيما في ثلاثة أشخاص: أحدهم العريق؛ لأن الإحراق في الماء السارد غير معقول، الثاني: من أكلته السباع؛ إذ لو  
 عذب لاحترق بطونها، الثالث: أن المصلوب لا يرال في الهواء يراه ويشهده الناظرون فلا سؤال وضيق مكان  
 وعذاب، وحاصل الجواب: أن الله تعالى على كل شيء قدير، وأنا لا ندرك إلا ما خلق الله سبحانه إدراكه فيها،  
 فيجوز أن يستمر هذه الأحوال عن حواسنا، كما كان حيريل **١** يزل عنى النبي **ﷺ** ويكلمه، ولا يشعر  
 الحاضرون بذلك، وكما أن صاحب السكينة حي ولا ندرك حياته. [النيراس: ٢١٠]

**وملكوته** مفتحتين هو الملك العظيم، والواو والتاء للمالعة، وذكره بعد الملك ترقياً في المدح، وقال بعضهم:  
 الملك: هو العالم السفلي، والملكوت: العلوي، وقيل: الملك: المحسوسات، والملكوت: ما عاب عن الحس،  
 كالملائكة والأرواح والخس. [النيراس: ٢١٠] **وحبروته** الحبروت والعظמות بمعنى واحد لغة، وهو العظمة. وفي  
 الاصطلاح: عبارة عن الصفات القهرية. (كذا في بعض الحواشي)

## [البعث حق]

واعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمور الدنيا والآخرة أفردتها بالذكر، ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة. ودليل الكل: أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق، ونطق بها الكتاب والسنة، فتكون ثابتة. <sup>ما يتعلق بأحوال الآخرة</sup> وصرح بحقيقة كل منها تحقيقاً وتأكيذاً واعتناءً بشأنه، فقال: **والبعث** وهو: أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور، بأن يجمع أجزاءهم الأصلية، ويعيد الأرواح، **حق**: لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (يس: ٧٩) .....

**واعلم أنه**. كأنه جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: لم أفرد المصنف <sup>عليه السلام</sup> أحوال القبر بالذكر، ولم يدرج في بحث أحوال البعث، بل هو متوسط بين أحوال الدنيا والآخرة؟ فأجاب بقوله: واعلم. [رمضان أمدي: ٢٢٦] **أمور الدنيا والآخرة**: المراد بالدنيا: ما يكون من أول العمر إلى آخره، أو عالم التكليف، وعن الآخرة: ما يكون من أول الحشر إلى آخره، أو عالم غير التكليف، والمراد من أحوال عالم الأرواح: عالم الحجاب. (كذا في بعض الحواشي) **ونطق بها**: المراد بالصادق إن كان الله ورسوله فهذا القول تأكيد، وإن كان جبريل فهو تأسيس. (بمجد الدين)

**ثابتة**. أي يكون التصديق بها واجبا، ووقوعها حقا، وإلا لم يكن الصادق صادقا. (كذا في بعض الحواشي). **أجزاءهم الأصلية** فقيل: هي الأجزاء التي تتعلق بها الروح أولا، وقيل: هي المتكوبة من المي. وقيل: التراب الذي يعجنه الملك بالمني، وفي الحديث: ما من مولود إلا وقد در عبه من تراب حمته. (رواه أبو نعيم)، وقال عبد الله بن مسعود <sup>رضي الله عنه</sup>. إن الملك الموكل بالرحم يأخذ التراب الذي يدس فيه، فيعجن به النطفة. (رواه الحكيم الترمذي)، وقيل: هي التي كانت موجودة في الشخص قبل أن يعتدى، ويقابها الأجزاء الفضلية الحاصلة بالعذاء. وهو الظاهر من كلام الشارح. وتحقيق هذا المقام: أنا نرى بدن أحدنا يزيد بالسمن، وينقص بالذبول، مع أن نقطع بأن الشخص باق في الحالين، فهذا يدل على أنه في بدنه أجزاء باقية في الحالين، محفوظة عن الزيادة والنقصان، حافظة لحقيقة هذا البدن، فهي الأجزاء الأصلية، وإن عجزنا عن تلخيصها وتعريف ماهيتها. [النيراس: ٢١٠]



إلى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الأجساد. وأنكره الفلاسفة، بناءً على امتناع إعادة المعدوم بعينه.

**نحسر الاحساد** وههنا مسألة شريفة، وهي: أن الأئمة احتفتوا في كيفية الإفناء والإعادة على ثلاثة مذاهب: الأول: أن الإفناء تفريق الأجزاء للأجسام، والإعادة جمعها، مستدلين أولاً بقصة إبراهيم عليه السلام قال: **يَا رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً** (البقرة: ٢٦٠)، فأمره أن يأخذ أربعة من الطير، ويقطع أجزائها ويفرقها على الجبال ثم يدعوها، ففعل، فاجتمعت الأجزاء وعادت طيوراً، وثانياً بقصة عرير عليه السلام، مر على قرية هالكة، وقال: كيف يحيى الله أمهتها؟ فأماته الله تعالى وحماره، ثم بعثه بعد مائة عام، فرأى عظام حماره يخلق عليها اللحم، ويتصل بعضها ببعض، حتى قام حياً، وثالثاً بأن الله تعالى سمي الأرض اليابسة ميثاء، وسمى إسات السات عليها إحياء لها، ثم قال: **يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنذِرْ** (مائدة: ٩)، ولا يكون الحشر على هذا المذهب إعادة للمعدوم، الثاني: أن الإفناء إعدام الأجسام، والبعث إبعادها، مستدلين أولاً بقوله تعالى: **يَوْمَ نَبْشِطُ الشَّجَرَةَ** (الأنبياء: ١٠٤)، وثانياً بقوله تعالى: **﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾** (القصص: ٨٨)، وتقرير الاستدلال بهما: أن لو بقيت الأجزاء لم يصدق الكلية، وثالثاً بقوله تعالى: **يَوْمَ نَبْشِطُ الشَّجَرَةَ** (الأنبياء: ١٠٤)، يد لو بقيت الأجزاء لم يكن آخر كل شيء؛ ولأنه يسعى أن يكون الآخرة كالأولى، ورابعاً بقوله تعالى: **يَوْمَ نَبْشِطُ الشَّجَرَةَ** (الأنبياء: ١٠٤)، وكان الإبداء من العدم فكذا الإعادة. ثم اختلف هؤلاء في كيفية إعدام الأجسام، قال إمام الحرمين: الجوهر يحتاج في وجوده إلى أنواع الأعراض، فإذا لم يخلق الله فيه نوعاً منها انعدم، وقال الكعبي: لا يخلق فيه النقاء وهو عرض، وقال بعض الأشاعرة: لا يخلق فيه الكون فينعدم، وقال أبو هذيل العلاف: كما أنه قال له: "كن" فكان، فكذا يقول: "افس" فيمضي، وقال أبو علي الحنائي: يخلق الله السماء، وهو عرض، فيفي، وقال القاصي أبو بكر: الخالق المختار يفي الأجسام بلا واسطة خلق عرض أو عدم خلقه، الثالث: التوقف وهو مروي عن إمام الحرمين، وهو مختار الشارح في بعض مصنفاته، واختار في هذا الكتاب المذهب الأول؛ لعدم احتياجه إلى جواز إعادة المعدوم. [النيراس: ٢١١]

**سأ على امسأح** ودليلهم: أنه لو أعيد فإن أعيد وقته الأول أيضاً، وهي وقت الحدوث، فيكون ذلك المعدوم مبدأ لا معاد، لأن المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث، وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأ، وإن لم يعد الوقت الأول فلا يكون إعادة لمعدوم بعينه؛ لأن الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء، فإننا نعم بالصورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان - غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان، أوجب -

— أولا باختيار الشق الثاني، يعني أنا نختار أنه لا يعاد الوقت الأول، وقولك: "فلا يكون إعادة المعدوم بعينه" قلنا: لا نسلم ذلك؛ لأن المعنى إعادة المعدوم بعينه إعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجود الخارجي، ولا نسلم أن الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي، فإن ريدا الموجود في هذه الساعة بعينه هو الموجود قبلها، وما ذكرت من أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الوجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان — فهو أمر وهمي، والتغاير الذي يحكم به الضرورة إنما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج، وإن كانت الوقت من المشخصات يلزم تبدل الأشخاص بحسب تبدل الأوقات، ضرورة أن تبدل المشخصات يستلزم تبدل الأشخاص، لا يقال: إنما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص مغاير لما سبقه، وهو ممنوع، لم لا يجوز أن يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات الآخر، وتوارد العلل المستقلة على سبيل البديل جائز؛ لأننا نقول: فحينئذ يحصل إعادة المعدوم بعينه من غير إعادة الوقت الأول؛ لأن الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الأول بلا تفاوت، وأجيب ثانيا باختيار الشق الأول، وهو أن الوقت معاد أيضا، ولا نسلم أنه لو كان معادا لزم أن يكون مبدأ لا معادا؛ لأن المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ، وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر، والمفروض: أن الوقت ههنا معاد، ومسبوق بحدوث آخر، فلا يكون مبدأ بل معادا؛ لأن كون الشيء مبدأ إنما يعرض لو اعتبر كونه غير مسبوق بحدوث آخر، وهذا الأمر غير متحقق في المعاد، ضرورة أنه مع وقته مسبوق بحدوثه الأول. وإنما قال: "فرضا"؛ لأن إعادة الوقت حين البعث غير واقع، فإن حشر جميع الأموات في وقت واحد مع أن أوقات إبدائها متخالفة؛ ولأن إعادة الوقت بعينه محال؛ لأنه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، ضرورة أن الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق، ولا يمكن الجواب بأنه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود؛ لأنه يستلزم أن يكون للزمان زمان. فخلاصة الجواب الثاني: أنا لا نسلم على تقدير إعادة الوقت لزوم أن يكون مبدأ؛ لأن المفروض: أن الوقت أيضا معاد. ولا يخفى أنه لو قرر دليل امتناع إعادة المعدوم بأنه إما أن يعاد الوقت الأول وهو محال، أولا يعاد فلا إعادة للمعدوم بعينه محال لم يتم الجواب الثاني، ودليلهم الثاني على امتناع إعادة المعدوم بعينه: أنه يلزم به المحال؛ لأنه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، ضرورة أن الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت، وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال؛ لأنه يستدعي طرفين متعايرين، وإلا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه، فلا بد أن يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قده، حتى يتصور التحلل بينهما، فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه، أجيب: أنا لا نسلم أن التخلل ههنا محال؛ لأن معنى التحلل: أنه كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان آخر، ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث، وهو في الحقيقة [تخلل العدم وقطع الاتصال بين زماني الوجود، —

وهو مع أنه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود؛ لأن مرادنا أن الله تعالى <sup>أي امتناع إعادة المعدم</sup> يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان، ويعيد روحه إليه، سواء سمي ذلك إعادة المعدم بعينه أو لم يسم. <sup>أي العالسة</sup> وبهذا يسقط ما قالوا: إنه لو أكل إنسان إنسانا، بحيث صار جزءاً منه، فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما وهو محال، .....  
أي في الأكل والمأكول

= ولا استحالة فيه؛ لوجود الطرفين المتغايرين بالذات. وإما المحال | تحل العدم بين ذات الشيء ونفسه، بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بأن يكون الشيء موجوداً ولم يكن نفسه موجوداً، ثم يوجد نفسه، وههنا ليس كذلك، فإن الشيء وجد مع نفسه في الزمان الأول، ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر، ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث، فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الأزمنة، وهل هذا إلا كلس شخص ثوباً معيناً، ثم حلقه ثم لسه. ولا يخفى أن هذا الخواص مني على أن الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود، وإلا فلا بد من إعادته فلا يوجد الزمان، وقد يحاب جمع استحالة تحل العدم بين الشخص المعاد ونفسه؛ لأن التحلل المحال هو أن يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجود ونفسه، وهو غير لازم؛ لحوار أن يكون الشخص المعاد متميزاً عن نفسه في الوقتين: أي وقت الإبداء وإعادة العوارض الغير الداخلة في تشخصه، مع بقاء مشخصاته في كلا الحالين، فيكون إعادة المعدم بعينه؛ لقاء المشخصات، والتحلل بين الأمرين المتغايرين من وجه؛ فإن الشخص المأخوذ مع الأمور العارضة له في وقت الإبداء - غير المأخوذ مع الأمور العارضة له في وقت الإعادة، والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق، وإن كان في كليهما مع استحالة التحلل - أن حاصل هذا الجواب: أن التحلل حاصل بين الشخص ونفسه، لكن باعتبارين مختلفين، وهو ليس بمحال، وحاصل الجواب السابق: أن التحلل ليس بين الشخص ونفسه، بل بين الرمايين المتغايرين بالذات.

[عبد الحكيم: ١١٨، ١١٩]

سواء أي ليس هذا الجمع والإعادة من قبيل إعادة المعدم، وإن سميتوها إعادة المعدم فلا نخاد لكم في التسمية، فسموها ما شئتم. ونظير ذلك: أن عمر <sup>س</sup> طلب الحرية من بني تعب، فقالوا لا نعطي الحرية ونعطي الصدقة مضاعفة، فقال: هذه حريتكم فسموها ما شئتم. [النيراس: ٢١٢] وهذا يسقط أي عما ذكرنا من أن البعث هو جميع الأجزاء الأصلية. حرء مه أي صار الأكل جزءاً من المأكول. فتلك الأجزاء أي التي صارت جزءاً من الأكل [فإن العذاء ينقلب دماً وادم ينقلب لحماً]. [النيراس: ٢١٣] وهو محال لأن الجزء الواحد [بعينه] لا يكون في آن واحد موجوداً في مكانين بالبدهة. [النيراس: ٢١٣]

أو في أحدهما فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه؛ وذلك لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، والأجزاء المأكولة فضلة في الأكل لا أصلية. فإن قيل: هذا قول بالتناسخ؛ لأن الثاني ليس هو الأول؛ لما ورد في الحديث من "أن أهل الجنة جرد مرد"،\* و"أن الجهنمي ضرسه مثل أحد".\*\*

ومن ههنا قال من قال: ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ، قلنا: إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، وإن سمي مثل ذلك تناسخاً كان نزاعاً في مجرد الاسم، ولا دليل على استحالة إعادة الروح...  
أي النزاع يكون لفظياً

**الأجزاء الأصلية:** لا جميع الأجزاء على عمومها. لا أصلية: فلا يلزم إعادتها في الأكل، بل إما تعاد في المأكول إن كانت أجزاء أصلية منها. [النيراس: ٢١٣] **بالتناسخ:** هو انتقال الروح من جسم إلى جسم آخر، وقد اتفق الفلاسفة وأهل السنة على بطلانه، وقال بحقيقته قوم من الصلال، فزعم بعضهم: أن كل روح ينقل في مائة ألف وأربعة وثمانين من الأبدان، وجوز بعضهم تعلقه بأبدان الهائم، بل الأشجار والأحجار على حسب جزاء الأعمال السيئة، وقد حكم أهل الحق بكفر القائلين بالتناسخ، والمحققون على التكفير لأنكارهم البعث. [النيراس: ٢١٣] **جرّد:** جمع أجرد وهو من لا شعر على بدنه إلا شعر الزينة.

**مرد** جمع أمرد، وهو من لا لحية له. [النيراس: ٢١٣] **الجهمي:** منسوب إلى جهنم وهو النار، وأصله: بئر بعيدة القعر. **ومن ههنا:** أي من أجل أن البدن الأخروي غير البدن الدنيوي. [النيراس: ٢١٣] **قال:** قيل: القائل هو العارف جلال الدين الرومي، وحاشاه أن يرضى بالتناسخ، ولكنه قال ذلك اعتراضاً على من يبحث عن هذه الدقائق، ولا يكل حقيقة الأمر إلى الحق سبحانه. [النيراس: ٢١٣]

**قلنا إلخ:** وأما إذا كان مخلوقاً من أجزائه لم يكن فرق بين البدنين إلا في الهيئة والتركيب، وليس هذا تناسخاً؛ لأن الشخص من أول عمره إلى آخره - يتغير في الهيئة تغيرات لا تحصى، ولا تناسخ إجماعاً. [النيراس: ٢١٣] **مثل ذلك:** أي تعلق النفس للبدن الثاني الذي هو المخلوق من الأجزاء الأصلية للبدن الأول. [رمضان أفندي: ٢٢٨]

\* أخرجه الترمذي في سننه، رقم الحديث: ٢٥٣٩، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "أهل الجنة جرد مرد كحل لا يفنى شبابهم، ولا تبلى ثيابهم".

\*\* أخرجه الترمذي في سننه، باب ما جاء في عظم أهل النار، رقم الحديث: ٢٥٧٧.

إلى مثل هذا البدن، بل الأدلة قائمة على حقيقته، سواء سمي تناسخا أم لا.

## [مبحث الوزن والكتاب والسؤال]

والوزن حق؛ لقوله تعالى: ﴿وَالْوِزْنَ يُؤَمِّدُ الْحَقَّ﴾. والميزان عبارة عما يعرف به مقادير

(الأعراف: ٨)

الأعمال، والعقل قاصر عن إدراك كلفيته، .....

سواء سمي تناسخا فالخاصل: أن سبب إنكار التناسخ هو قيام الأدلة على بطلانه، أما هذه الإعادة فقد قامت الأدلة على صحتها، فليست من التناسخ، وإن سميتموها تناسخا فلا يضرنا التسمية، ولا ننازعكم فيها. وفي هذا المقام أبحاث مهمة: البحث الأول: ذكر المتكلمون أن البعث هو جمع الأجزاء الأصلية، وفي الحديث: ...  
المتكلمون على ما ... يومئذ ... (رواه الترمذي)، والدر: الملة الصغيرة، وهي أقل من الأجزاء الأصلية، وفي الحديث: ...  
أهل الجنة على ... (كما في صحيح البخاري). وقد صح عظم جسد الكافر عظاما فاحشا، حتى جاء في الحديث: ...  
... (كما في المشكاة). وهذا أكثر من الأجزاء [الأصلية أصعفا مصاعفة، والحواب: أما عن المتكبرين؛  
فإنهم يبعثون بعض أجزائهم تعفيرا لهم وأما عن أهل الجنة فإنه ضم إليهم أجزاء] جديدة ولا إشكال في تعميمها بلا عمل؛ فإن فضل الله سبحانه وسيع، وأما عن أهل النار فقد استشكلوا ضم الأجزاء الجديدة؛ لأنه يلزم تعديدها بلا دس، وهم في التخلص عنه وجوه: أحدها: أن عظيمهم إنما هو بانتفاخ الأجزاء الأصلية. [النبراس: ٢١٤]

والوزن يؤمّد الوزن مستداً، ويؤمّد حيزه، والحق صفة الوزن، أي الوزن الحق كائن يوم إذ نسأل الأمم والرسول، ولم يرض المحققون كون الظرف متعلقا بالوزن، والحق حيزاً، زاعمين أن تعريف الحيز يهيد القصر، فيكون المعنى: الوزن في ذلك اليوم هو الحق لا غير الوزن، أو الوزن في ذلك اليوم هو حق لا باطل، والأول غير صحيح، والثاني غير مراد، بل المراد هو الإحار بأن الوزن الحق يقع في الآخرة، كقوله تعالى: ...  
... (الأنبياء: ٤٧)، هذا ملخص كلامهم. وقال بعضهم: الحق خير منخدوف، أي هو الحق، وقال

مكي وصاحب "اللباب": الحق بدل من الضمير في الطرف. [النبراس: ٢١٥، ٢١٤]

قاصر ولكن قد كشف الأحاديث عنها، فهو ميزان، له لسان وكفتان، توضع الحسبات في أحدهما، والسيئات في الأخرى، فإن ثقلت الحسنات نجا، وإن خفت هلك، وعن ابن عباس ... قال: عمود الميزان مسيرة خمسين ألف سنة وإحدى كفتيه من نور والأخرى من ظلمة، وهذا إن صح سند فليس انكشاف الكفتين على أهل المحشر ...

وأنكرته المعتزلة؛ لأن الأعمال أعراض، وإن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها؛ ولأنها معلومة لله تعالى، فوزنها عبث، والجواب: أنه قد ورد في الحديث: "أن كتب الأعمال هي التي توزن" فلا إشكال،.....

- بعيد عن القدرة، وهما مسائل، الأولى: قال بعضهم: الميزان خاص بالمؤمنين؛ لأن الكفار قد حبطت حسناتهم، وهذا فسر بعضهم قوله تعالى: ﴿فَلَا تُقِيمُ هَبْطَهُ بِمِيزَانٍ مُنْقَلَبٍ﴾ (الكهف: ١٠٥)، وقال قوم: يوزن أعمالهم ويخفف عذابهم على حسب حسناتهم، مع أنها محبطة في حق دخول الجنة، كتخفيف أبي طالب ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ حَقَّ مِيزَانُهُ فَأُوزِنَتْ أَسْوَءُ أَفْسَنِهِ فِي حَبْطِ حُلُمِهِ﴾ (المؤمن: ١٠٣)، الثانية: اختلف في حال من استوت حسناته وسيئاته، فقيل: يوقف على الأعراف، وقيل: ناج لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ حَقَّ مِيزَانُهُ فَأُوزِنَتْ أَفْسَنُ حَسَنَاتِهِ خِزْفًا تُخْفَى﴾ (التوبة: ١٠٢)، الثالثة: اختلف في أن الميزان واحد أم موارد؛ لقوله تعالى: ﴿وَيُوضَعُ لِمِيزَانٍ يُقْسَمُ بِهِ فِيهِمُ﴾ والجمهور على الأول، وإن الجمع للتعظيم، أو هو جمع موزون لا ميزان، الرابعة: قالوا: الوزن آخر وقائع المحشر؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ نُقِيتْ مِيزَانُهُ فَأُوزِنَتْ هُمُ الْمُفْضِلُونَ﴾ (الأعراف: ٨)، وقال أبو المعين: هو على الصراط، فمن ثقلت حسناته بخا، ومن خفت حسناته سقط في النار، الخامسة: قيل: الميزان بيد الرحمن؛ لحديث نواس بن سمعان مرفوعا: "الميزان بيد الرحمن يرفع أقواما ويضع آخرين يوم القيامة"، وقيل: بيد جبريل؛ لحديث حذيفة بن يمان: "أن جبرئيل صاحب الميزان ولا منافاة؛ إذ كل شيء بيد الرحمن، والحديث متشابه يسعى السكوت عن الكلام فيه. [النيراس: ٢١٥]

وأنكرته المعتزلة: ذاهبين إلى أن المراد بالوزن في الآية هو العدل أو الإدراك فميزان الألوان هو البصر، والأصوات السمع، والمعقولات العقل، فلهذا ذكره بلفظ الجمع، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ نُقِيتْ مِيزَانُهُ فَأُوزِنَتْ هُمُ الْمُفْضِلُونَ﴾ وإلا فالمشهور أن الميزان واحد، أجيب بأن الجمع للتعظيم، وقيل: لكل مكلف ميزان، قيل: الظاهر أن يعتبر تعدده بالنظر إلى الأشخاص، وإن اتحد ذاته. [رمضان أفندي: ٢٢٩]

أعراض والعرض لا يبقى زمانين وإعادة المعدوم محال. لم يمكن وزنها؛ لأن الوزن من خواص الأجسام الثقيلة. كتب الأعمال. لحديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: إن رجلا من أمي ستر عليه سبعة وسبعون سجلا. كل سجل مد نصير، ثم يقول أسكر من هه شئت أضمت كسي حافضون؟ فيقول لا يا رب، فيقول إن كنت عبدا حسنة، فتخرج بصادقة فيها: "شهدت لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله فيوضع سجلات في كفه، والصادقة في كفه فضلت السجلات، وتقيت الصدقة" (رواه الترمذي). [النيراس: ٢١٥]

وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض، لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها، وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث. **والكتاب المثلث** فيه طاعات العباد ومعاصيهم، يؤتى للمؤمنين بأيمانهم، والكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم،.....

**وعلى تقدير** جواب عن قولهم: ورنما عبث بوجهين: أحدهما: لا سلم أن أفعال الحق سبحانه للأغراض، فعلى هذا لا يجوز أن يسأل عن أغراض أفعاله، بل أفعاله حسنة لذاتها. واعلم أن المعتزلة على أن الله تعالى لا يفعل إلا لغرض، مستدلين بأن الفعل بلا غرض عبث، وأجيب: بأن معنى العبث: إن كان هو الحالي عن الغرض فهو عين المدعى، وإن كان غيره فلا بد من بيانه، وحالهم الحكماء وأهل السنة، ثم الأشعرية على مع كون فعله معللاً بالغرض، مستدلين أولاً بأن لو فعل لغرض كان ناقصاً في ذاته ومستكملاً بهذا الغرض، وثانياً بأنه قادر على تحصيل الغرض ابتداءً، فلا معنى لحسنه غاية، فيزكم العبث الذي فرتم منه، واما تريذية على أن التعييل بالغرض ليس بلازم، وهو مختار الشارح في "التهديب"، مستدلين بأنه لو كان كل فعل لغرض لزم التسلسل، فوجب الانتهاء إلى ما لا غرض فيه، وإما قالوا بعدم لزوم الغرض لا ينفي الغرض مطلقاً؛ لرغمهم أن تعييل البعض ثبات بالنص والإجماع، كتأييد الأسياء بالمعجزات للتصديق، وإيجاب الحدود للزجر عن المعاصي، ويفارقون المعتزلة بأن التعييل عندهم تفصل وإحسان على العباد لمصالحهم، وعند المعتزلة واجب، وأجيب بأن التصديق والرحم ليس غرضاً داعياً إلى الفعل، بل هو منفعة تابعة له. [النبراس: ٢١٦]

**الحكمة** قال بعض المحققين: الحكمة فيه إظهار العدل على الخلاق، وقطع معدرة العصاة. [النبراس: ٢١٦] **المثلث فيه** قيل: الظاهر كلمة أو لمع الخلو بدل الواو؛ لأن الصحيحة إما مشتملة على الطاعات فقط، وإما على المعاصي فقط، وأقول: المراد بالكتاب الحسن، وهو مشتمل على القسمين معاً. واعلم أن الحق سبحانه وكل بكل مكلف ملكين، يكتب أحدهما حسناته، والآخر سيئاته، وعن أبي أمامة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ كتب حسنات على من برح، وكتب سيئات على من ساء، وكتب الحسنات أمير على كتب السيئات، فإذا عمل حسنة كتبت صاحبها حسنة، وإذا عمل سيئة قال صاحبها سيئة، فحسب له ما فعله من سيئات، فبعد سبع أو تسعين، (رواه يحيى السنة في "المعالم")، وقال عكرمة: لا يكتبان إلا ما فيه أجر أو ورر، وقال مجاهد: يكتبان حتى أبيض في مرصه، وقال بعضهم: يكتب المباحات، فتجعل مع الحسنات، إن قلت: ومع السيئات إن علبت. [النبراس: ٢١٦] **وراء ظهورهم** أي حلمها، وهذا بأن يجعل يمين الفاجر إلى عنقه، ويجعل يساره إلى ظهره، فيجعل فيها الكتاب. [النبراس: ٢١٦]



**حق** لقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾، وسكت عن ذكر الحساب <sup>(الأسراء: ١٣)</sup> <sup>(الأنبياء: ٧٠، ٨)</sup> اكتفاء بالكتاب، وأنكرته المعتزلة زعما منهم أنه عبث، والجواب ما مر.

**والسؤال حق:** لقوله **عنه**: "إن الله يدين المؤمن، فيضع عليه كنفه ويستره، فيقول: أتعرف ذنب كذا؟ أتعرف ذنب كذا؟ فيقول: نعم أي رب، حتى إذا قرره بذنوبه، ورأى في نفسه أنه قد هلك قال: سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم، فيعطي كتاب حسناته، وأما الكفار والمنافقون: فينادي بهم على رؤوس الخلائق، <sup>أي ظن الرجل في نفسه</sup> هؤلاء الذين كذبوا على ربهم، ....."

**منشوراً:** أي مكشوفاً غير مستور وهما صفتان لكتاب أو الثاني حال من الضمير المنسوب. **حساناً يسيراً:** عن عائشة **ع** قالت: يا بني الله ما الحساب اليسير؟ قال: "أن يظفر في كتابه فيتجاوز عنه، ومن يوفش في الحساب يا عائشة يومئذ هلك" (رواه أحمد) وهما بحث: وهو أن النصوص ناطقة بنجاة أصحاب اليمين وعذاب أهل الشمال، فمن أي الفريقين عصاة المؤمنين المعديين؟ وأجيب بأهم من أصحاب اليمين وإن عذبوا فمأثم إلى النجاة. وأما الحساب اليسير فمن باب وصف الكل بوصف البعض، وأحاب بعضهم بأن عصاة المعديين يؤتون الكتاب بأيمانهم بعد الخروج من النار. [النبراس: ٢١٦، ٢١٧]

**أنه عبث** لأن الحق سبحانه عالم بأعمالهم. **ما مر:** وهو أنا لا نسلم أن أفعاله تعالى للأغراض، ولو سلم فلعل في الكتاب حكمة لا نعرفها. [النبراس: ٢١٧] **والسؤال حق:** هو أن يسأل العباد عن أعمالهم، قال الله تعالى: ﴿فَسْأَلُكَ الْمَلِكُ أَيُّكُمْ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ وَلِسَانُ الْمُرْسَلِ﴾ (الأعراف: ٦) وقال الله تعالى: ﴿وَقَفُّهُمْ بِهِمْ مَسْئَلُهُ﴾ (الصافات: ٢٤) إن قلت: فما معنى قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ لَا يَسْتَلُ عَنْ دُنُوهِمْ وَلَا حِجَابَ﴾ (الرحمن: ٣٩)، قلنا: هذا بعد ما تم السؤال، والحساب، وأمر المجرمين بإدخال النار. [النبراس: ٢١٧]

**إن الله يدين** أي يقربه من جنابه الأقدس قرباً لا يعرف حقيقته. **كنفه:** مستعار من كنف الطائر وهو جناحه، ومن عادة الطير ستر المراح بالجناح. [النبراس: ٢١٧] **إذا قرره بذنوبه** أي يذكره الله سبحانه ذنوبه حتى جمعه مقرأً. **أنه قد هلك:** أي يعذبه الله تعالى بما أظهر من ذنوبه. **فينادي بهم:** مجهول والمادي هم الملائكة.

ألا لعنة الله على الظالمين\*.

## [مبحث الحوض والصراط]

والحوض حق؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾؛ ولقوله **الحق** "حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه أكثر من نجوم السماء، من يشرب منها فلا يظمأ أبدا"،\*\* والأحاديث فيه كثيرة. <sup>جمع راوية</sup>  
والصراط حق، وهو جسر ممدود على متن جهنم، أدق من الشعر، وأحد من السيف، يعبره أهل الجنة، وتزل به أقدام أهل النار، وأنكره أكثر المعتزلة؛ لأنه لا يمكن العبور عليه، .....

**الظالمين**: أي الكافرين، محامرا كان أو غير محامر. (عصام) **الكوثر** فوعل من الكثرة، وأصله الشيء الكثير جداً، ثم شاع في الخير الكثير، وسمى الشارع به ماء مبارك، يشربه المؤمنون يوم القيامة. وكلام الشارح مبني على أن الحوض هو الكوثر، ولكن فيه خلاف العلماء، قال عطاء: في الآية الكوثر حوضه؛ لكثرة واردته، وقال الجمهور: متعارفان، فالحوض في الحشر؛ للحديث: 'إني لأصد الناس عنه كما يصد الرجل بل الناس عن حوضه' (رواه مسلم) أراد من الناس الكفار، ولا سبيل لهم إلى الجنة. أما الكوثر ففي الجنة، للحديث: "بينا أنا أسير في الجنة إذ أنا بنهر، فقال جبريل: هذا الكوثر الذي أعطاك ربك، (رواه البخاري) وجمع بعضهم بأن منع الكوثر هو الحوض، فيجوز الحكم بالاتحاد وهذا جمع جيد، ولكن الأمر بالعكس، ففي الحديث: "أعطاني الكوثر - نهر من الجنة - يسيل في حوضي"، ذكره القاضي عياض في الشفاء، وفي حديث آخر: "يجري في الحوض مريان يمدانه من الجنة" (رواه مسلم)، فهذا هو الجمع الصحيح، وذكر الإمام الزاهد في تفسيره: أن الكوثر الحوض على ظهر الملك، يأتي به حيث كان النبي ﷺ في الحشر أو في الجنة، ولكن الإمام الزاهد لا يبالى بذكر الموضوعات. [البراس: ٢١٧]

**أبيض من اللبن** أي أشد بياضا منه، والمشهور: أن أعمل التفضيل إنما يبيى من ثلاثي مجرد، ليس بلون ولا عيب، وأجاز الكوفيون بناءه من لفظي السواد والياض، قالوا لأهما أصل الألوان وهما عند الصريين شاذان. (غياث)

\* أخرجه البخاري في صحيحه، باب قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ لِّدِينِكَ دِينًا شِينًا﴾ (هود: ١٨)، رقم الحديث: ٢٤٤١.

\*\* أخرجه مسلم في صحيحه، باب إثبات حوض نبينا ﷺ. رقم الحديث: ٥٩٧١.

وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين، والجواب: أن الله تعالى قادر على أن يَمَكِّنَ من العبور عليه، ويسهِّله على المؤمنين، حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح الهابة، ومنهم كالجواد المسرع، إلى غير ذلك مما ورد في الحديث.

**[مبحث الجنة والنار]**

والجنة حق، ونار حق؛ لأن الآيات والأحاديث الواردة في إثباتهما أشهر من أن تخفى، وأكثر من أن تحصى. تمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السماوات والأرض، وهذا في عالم العناصر محال، .....  
أي وجود الجنة الموصوفة

**تعذيب** فيه: أنه على تقدير تسليم كونه تعديبا للمؤمنين يحور أن يكون تطهيرهم عن الذنوب. ثم المكروون قالوا: إن المراد به طريق النار المشار إليه بقوله: **وَهُنَالَهُمْ** **نَارُ سَمُومٍ** (الصافات ٢٣)، وقيل: المراد الأدلة الواضحة، وقيل: العبادات، كالصلاة والصوم ونحوهما، وقيل: الأعمال الرديئة التي تسأل عنها وتواحد بها، كأنه يمر عليها، ويطول المرور بكثرتها، ويقصر لقلتها، كذا في "شرح المقاصد". (عصمت)

أَنْ يُمْكِّنَ مِنَ التَّمْكِينِ وَهُوَ الْإِقْدَارُ أَيَّ يُجْعَلُهُمْ قَادِرًا. الْعَوْرَ عَلَيْهِ كَالْمَشْيِ عَلَى الْمَاءِ، وَالطَّيْرَانِ عَلَى الْهَوَاءِ، عَايَةَ الْأَمْرِ مُحَالَفَةً لِلْعَادَةِ. (عَصَمَتْ) كَالْبَرْقِ الْخَاطِفِ الْخَطْفِ السَّلْبِ وَالْبَرْقِ الشَّدِيدِ يَغْلِبُ الْبَصَرَ فَكَأَنَّمَا يَسْلُبُهُ. الْهَابَةُ أَيْ السَّرِيعَةُ، مِنَ الْهَوْبِ بِالضَّمِّ، وَهُوَ سُرْعَةُ الرِّيحِ. [البراس: ٢١٩] غَيْرَ ذَلِكَ. وَمِنْهُمْ كَالطَّيْرِ وَمِنْهُمْ كَأَجُودِ الْإِنْسَانِ. وَالْحَيَّةُ حَقَّ الْحَيَّةِ لَمْ يَرِدْ نَصٌّ صَرِيحٌ فِي مَكَائِلِهَا، وَ الْأَكْثَرُونَ عَلَى أَنَّ الْحَيَّةَ فَوْقَ السَّمَاءَاتِ السَّبْعِ وَ تَحْتَ الْعَرْشِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَمِنْ دُونِهَا ثَمْنِي حَتَّىٰ مَبْنًى﴾ (النجم ١٤، ١٥)، وَلِقَوْلِهِ ﴿سُقْفٍ حَتَّىٰ عَرْشِ الرَّحْمَنِ﴾ (نور ٣٠) حَتَّىٰ لَأَرْضِ سَبْعٍ وَالْحَقُّ: تَفْوِيزُ عِلْمِهِ إِلَى الْعُلِيمِ الْخَيْرِ، كَذَا فِي شَرْحِ الْمُقَاصِدِ.

**المكرو** وهم الفلاسفة، زعموا أن كل ما جاء في النصوص من ذكر الجنة والنار - فهو مؤول بالبلدة والألم  
العارضين للروح، من تصور كمالاتها ونقصاناتها، وهذا التأويل يكفرهم؛ لأنها كإنكار النصوص. [النيراس: ٢١٩]  
**العاصر** هو ما في جو فلك القمر؛ فإهم زعموا أن الأفلاك والعاصر كرات، يحيط بعضها ببعض كطقات  
الصل، وأن العاصر الأربعة كرات يحيط بها فلك القمر، وأن الأرض أوسط الكل. [النيراس: ٢١٩]

**محال** لأن عالم العناصر أصغر من فلك القمر الذي هو أصغر السموات. [المراس: ٢١٩]

وفي عالم الأفلاك أو في عالم آخر خارج عنه، مستلزم لجواز الحرق والالتئام، وهو باطل. قلنا: هذا مبني على أصلكم الفاسد، وقد تكلمنا عليه في موضعه.

وهي أي الجنة والنار **محدوقان** الآن، **موجودتان**، تكرير وتأكيذ، وزعم أكثر المعتزلة أنهما تخلقان يوم الجزاء، ولنا: قصة آدم وحواء، وإسكاهما الجنة، والآيات الظاهرة في إعدادهما، مثل: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ و﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾؛ إذ لا ضرورة في العدول (آل عمران: ١٣٣) (البقرة: ٢٤)

**الحرق** لأن المكلفين هم في جوف فلك القمر، والحة خارجة عنه، فوصفهم إليها مستلزم لحرق بعض الأفلاك إن كانت الحة في الأفلاك؛ ولحرق جميع الأفلاك إن كانت خارجة عن الأفلاك. [النبراس: ٢١٩] **تكلمنا عليه** أي أبطلناه في الكتب المبسوطة، وتفصيل هذا البحث: أن الفلاسفة استدلوا على امتناع الحرق بوجوه: أحدها: أن الفلك متحرك بالاستدارة، ففيه مبدأ حركة مستديرة، والحرق لا يمكن إلا بحركة مستقيمة في أجزائه، فيلزم أن يكون فيها مبدأ حركة مستقيمة، فيجتمع القيصان؟ أجيب: بأنا لا نسلم أن فيه مبدأ حركة، بل القادر المختار يحركه بإرادته، ولو سلم أن فيه مبدأ فالمختار قادر على إعدام مبدأ المستديرة وإيجاد مبدأ المستقيمة، ثانيها: أن الفلك شيء مطيع لما أوحى الله تعالى إليه، والحرق في بدن الحي يودي، فتعذيب الحي المطيع بما في الحكمة. وأجيب بأنا لا نسلم أن كل حرق يوجب، بل الإنجاع بإرادة الحق سبحانه، وبدل عليه: أن العذاء يحدث بمعوذة في البدن تغريقات لا تخصي بلا إنجاع، ولو سلم فيجوز أن يكون خرقها بعد موتها، ثالثها: أن الزمان مقدار حركة الفلك، فلو حرق الفلك انقطع الزمان، وانقطاعه محال، وإلا لكان عدمه متأخرا عن وجوده، وهذا التأخر لا يتصور إلا بالزمان، فيلزم وجود الزمان من فرض عدمه. أجيب بأن الزمان موهوم عندنا، ولو سلم أنه مقدار الحركة فإن إمامكم أفلاطون ذهب إلى أنه جوهر مجرد، ولو سلم فهو عندكم مقدار حركة الفلك الأعظم المحيط بجميع الأفلاك، فيجوز حرق غيره، وأيضا لا نسلم أن التأخر رمائي بل ذاتي، والحرق لا يمنع حركة الفلك، وأيضا يجوز أن يعدم القادر المختار الفلك الحافظ للزمان بحركته، ويوجد فلكا يحفظه بحركته في هذا الآن بعينه. [النبراس: ٢١٩، ٢٢٠]

**وإسكاهما الحة** وبها يثبت وجود النار؛ إذ لا قاتل بالنار. **إد لا ضرورة**. رد لحواب المعتزلة، وحاصل الحواب: أنه يعبر عن المستقبل بلفظ الماضي للتبهي على حقبة الوعد والوعيد؛ كقوله: ﴿فَدُفِعَ فِي شَيْءٍ﴾ (المؤمن: ١٠١)، وحاصل الرد: أنه لا ضرورة في التأويل، وإنما عدلنا عن الظاهر في قوله: ﴿فَدُفِعَ فِي شَيْءٍ﴾ للضرورة. [النبراس: ٢٢٠]

عن الظاهر، فإن عورض بمثل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾، قلنا: يحتمل الحال والاستمرار، ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة.

قالوا: لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أكل الجنة؛ لقوله تعالى: ﴿أَكْلُهَا دَائِمٌ﴾، أي المنكرون لكن اللازم باطل؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، فكذا الملزوم، قلنا: لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه، وإنما المراد بالدوام: أنه إذا فني منه شيء جيء ببدله،.....

فإن عورض: أي إن عورض من جانب المعتزلة، بأن يقال: وإن دل دليلكم على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان ولكن عندنا ما يفيه وهو قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ تدل على أنهما غير مخلوقتان الآن. [رمضان أفندي: ٢٣٤] قلنا: أي في الجواب عن المعارضة: يحتمل الحال والاستمرار، يعني أن هذه الآية يحتمل أن تكون للاستقبال، ويحتمل أن تكون للحال والاستمرار، ومقصودكم إما يلزم أن لو كان المراد الاستقبال دون الحال والاستمرار، وبالاختمال لا يتم المقصود، ويحتمل أن يكون الجعل بمعنى التملك والتخصيص لا الخلق، فلا يصلح حجة هم. [رمضان أفندي: ٢٣٤]

ولو سلم: أي لو سلم أنه للاستقبال، وأنه معارض لقوله تعالى: ﴿أَعَدَّتْ مُنْقِبِينَ﴾ و﴿أَعَدَّتْ مُكَاوِرِينَ﴾، ولكن قصة آدم وحواء عليهما السلام تبقى سالمة عن المعارضة، فتكون الجنة والنار مخلوقتين الآن. ومن زعم أن الجنة لم تخلق بعد قال: إنه بستان في أرض فلسطين، أو بين فارس وكرمان، خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام، وحمل الإهباط على الانتقال منه إلى أرض الهند، كما في قوله تعالى: ﴿هَظْطَرَا مَصْرًا﴾ (القرة: ٦١)، وفيه نظر وركاكة؛ لأن الهبوط قد يستعار للانتقال إذا ظهر امتناع حقيقته أو استبعادها، وهما ليس كذلك. [رمضان أفندي: ٢٣٤، ٢٣٥]

فكذا الملزوم: يمكن الجواب عن قول المعتزلة: أنه لِمَ لا يجوز أن يكون الدوام محمولا على المدة المديدة. (كذا في بعض الحواشي) قلنا لا خفاء. حاصل جواب الشارح: أن المراد بالدوام الدوم العرفي، وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به، وهذا لا ينافي طريان العدم عليه، وانقطاعه لحظة. [عبدالحكيم: ١٢٢] وإنما المراد: يعني أن المراد دوام نوعه في ضمن أفرادها، لا دوام شخصه، فلا إشكال. (كستلي)

وهذا لا ينافي الهلاك لحظة، على أن الهلاك لا يستلزم الفناء، بل يكفي الخروج عن  
 أي الدوام المذكور <sup>بحواب ثاب</sup>  
 الانتفاع به، ولو سلم فيجوز أن يكون المراد: أن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته،  
 بمعنى أن الوجود الإمكانى بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم، <sup>واقيان لا يقبلان</sup>  
 ولا <sup>لا يعرض</sup> أي دائمتان لا يطراً عليهما عدم مستمر؛ لقوله تعالى في حق  
 الفريقين: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ وأما ما قيل من أنهما تهلكان ولو لحظة،.....  
 (النساء: ٥٧)

الاستعانة به وهو الأكل، كقوله: هلك الصعام، إذا لم يصلح للأكل، والحاصل: أنه يجوز أن يفسد صورة الأكل بتمزيق أجزائه أو بتغيير طعمه، بحيث لا يصلح للأكل، ولا يفسد مادته، فيكون الأكل دائما معادته مع هلاك صورته في بعض الأوقات، كما إذا فرقنا تركيب السرير، فيكون هالكا بزوال صورته، وباقيا سقاء مادته. [النوراس: ٢٢١]

ولو سلم حاصل هذا المقام أن يقال: لا سلم أن اللارم باطل؛ لأنه لا تنافي بين هذين الآيتين، فإن المراد من دوام أكل أكلة في قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾، هو الدوام الواعي لا الدوام الشخصي، والمراد بالهلاك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْكَافِرِ﴾ (القصص ٨٨) هو الهلاك اللحظي لا اهلاك الدائم، فلا تنافي بين الدوام الواعي والهلاك اللحظي، وإنما التنافي بين الدوام الشخصي والهلاك الدائم. ولو سلم أن المراد به الدوام الشخصي، لكن لا سلم أنه بباقي قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾، لأن المراد من الهلاك ليس الاعدام والانتفاء، بل المراد به هو الخروج عن الانتفاع به، وهو لا يستلزم الاعدام والانتفاء، ولو سلم أن المراد بالهلاك هو الاعدام والانتفاء، لكن لا ينافي قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾، لأن المراد من قوله: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾ أن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته. [رمضان أفندي: ٢٣٥، ٢٣٦]

**ممر له العدم** قال بعض أرباب المكاشفة: لا وجود إلا للواحد، لكن يعكس ظله في مرآيا الماهيات الممكنة، فيضن أنها موجودة، فكل ممكن هالك في نفسه، وقال: كان الله ولم يكن معه شيء، والآن كما كان، وهذا قول خارج عن طور العقل. [رمضان أفندي. ٢٣٥] **عدم مستمر** لا دائماً ولا زماناً يعتد به.

**فهي** **الدا** أي في احبة أو في النار، والخلود **فيهما** لا يتحقق إلا بخودهما. [البراس: ٢٢٢]

تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، فلا ينافي البقاء بهذا المعنى؛ لأنك قد عرفت أنه لا دلالة في الآية على الفناء.

وذهبت الجهمية إلى أنهما تفنيان، ويفنى أهلهما، وهو قول مخالف للكتاب والسنة والإجماع، وليس عليه شبهة فضلاً عن حجة.

### [مبحث الصغيرة والكبيرة]

والكَبِيرَةُ قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة: الشرك بالله،....

**تحقيقاً** علة لقوله، قيل أو لقوله ثم كان محاراً. **هذا المعنى** وهو عدم عروض العدم المستمر. لا دلالة لحوار أن يراد بالهلاك عدم الاعتداد بالوجود الإمكانى. [النراس: ٢٢٢] **الجهمية** بضم الميم وفتح الهاء، هم أصحاب جهم بن صفوان الترمذي، وهو من الحرية الخالصة، القائلة بأن لا قدرة للعبد، لا مؤثرة ولا كاسية، بل هو بمنزلة الجمادات. (عصام)

**أفهما تفنيان** إلخ وقد يستدل على ذلك بوجوه: أحدها: أن وجود ما لا يتناهى محال، أجيب بأن دوامها لا يستلزم وجود ما لا يتناهى، بل كل ما يدخل تحت الوجود بعد البعث - فهو متناوٍ، ثانيهما: أفعال القوى الجسمية متناهية؛ لأن قوة نصف الجسم أقل أفعالاً من مجموعه، فإذا تناهت أفعال قوة نصف منه، تناهت أفعال قوة النصف الآخر أيضاً، فيزعم تناهي أفعال قوة المجموع، وأجيب بوجوه كثيرة، وأوضحها: أن فياض القوى سبحانه مختار، فهو قادر على أن يخلق في الجسم قوة لا تنقطع أفعالها. [النراس: ٢٢٢] **وليس عليه شبهة** أي دليل ضعيف، فضلاً عن حجة أي عن دليل قوى. [النراس: ٢٢٢]

**أفها تسعة**. وروى أبو طالب المكي: الكبيرة تسعة عشر: أربعة في القلب: أحدها: الشرك بالله، والثانية: الإصرار على المعصية، والثالثة: القنوط من رحمة الله، والرابعة: الأمن من مكروه. وأربعة في اللسان: شهادة الزور، وقذف المحصنة، واليمين العموس، وهو الخلف على فعل وترك عمداً، والرابعة السحر، وثلاثة في البطن: شرب الخمر، وأكل مال اليتيم طمناً، وأكل الربا، واثان في الفرج: الربا، واللواط، واثان في البدن: القتل، والسرقة، وواحد في الرجل: الفرار عن الزحف، وواحد في جميع البدن: وهو عقوق الوالدين، كذا في بعض حواشي شرح العقائد. **الشرك بالله** إن أريد مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه؛ لأنه كفر بالاتفاق، وإلا فسائر أنواع الكفر تبقى

خارجة. [الخيالي: ١٢٢، ١٢٣]



**وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنة، والزنا، والفرار عن الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم،.....**

**وقتل النفس** سواء قتل نفسه أو غيره بغير حق، والقتل بغير حق ما وجب فيه القصاص أو الدية، كما بين في المروء، والقتل لنفسه يوجب القصاص، وإنما سقط في الدنيا لتعذر الطلب. (صلاح) **وقذف المحصنة** القذف: هو السببة إلى الزنا، والمحصنة: - بالكسر أو الفتح - المؤمنة العاقلة الحرة البالغة العيفة عن الزنا، من الإحصان وهو الحفظ، بالكسر على أنها أحصت نفسها، والفتح على أن الله سبحانه حفظها. [البراس: ٢٢٣] **الزحف** بمنح فسكون هو العسكر. من زحف الصبي إذا تحرك على استه، أو ركنته قبلاً قليلاً؛ لأن العسكر لكثرت و تتابعه يرى من بعيد كأنه يتحرك قليلاً، بل كأنه واقف، والمراد: هو الفرار من حرب الكفار، وهذا إذا كان الكفار أقل من ضعف المسلمين وإلا جاز. [النيراس: ٢٢٣]

**والسحر** هو استعمال أسباب غير مشروعة ذات حاصية في الإضرار بلا حق، كتمريض أو هلاك أو تفريق بين زوجين، ولا يقدر عليه إلا نفس شريرة ليس فيها صلاح، وقال بعضهم: لا يتم إلا بإعانة الشياطين، واحتج العلماء في حكمه بعد الاتفاق على أنه كبيرة، فقيل: يكفر معلمه ومتعلمه وعامله، وقيل: يكفر عامله فقط، وقال الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي: القول بأن السحر مطلقاً كفر - باطل، بل الكفر منه ما كان فيه رد التصديق والإقرار، أما من تعلمه حفظ نفسه فهو مؤمن، والمحتار عند الحمية أن الساحر إذا قتل فهو كقاطع الطريق، يقتل عليه الذكور والإناث وإن لم يقتل وكان سحره مشتملاً على كفر قتل عليه الذكور فقط، وأما ما يستعمله المشايخ من قراءة آيات القرآن، والأسماء الإلهية، لدفع الظالمين أو لتأليف الروجين - فليس بسحر. [البراس: ٢٢٣]

**وعقوق الوالدين المسلمين** العقوق - بضم العين - هو ترك طاعة الوالدين في الأمور المشروعة، بل قيل في الشبهات أيضاً، أما في معصية الله سبحانه فلا طاعة لمخلوق. المسلمين: احتراز عن الكافرين، فإنه لا طاعة لهما، ولكن يثاب على الإحسان إليهما، كما دل عليه الأحاديث. [البراس: ٢٢٣]

**والإلحاد في الحرم** الإلحاد: أصله الميل، ومنه لحد القبر؛ لأنه مائل بجانب منه، ثم غلب على الميل عن الحق إلى الباطل. الحرم: بفتحين مكة وما حولها على فرائح معلومة من الأطراف، ويفسر الإلحاد في الحرم تارة بالشرك، وفيه بحث؛ لأنه أكبر الكناثر حيث ما كان، وتارة بالظلم، وتارة بالمعصية مطلقاً، ولذا قيل: الصغيرة في الحرم كبيرة، ومن ذلك كره بعض السلف الإقامة بمكة، وخرج عبدالله بن عباس الصحابي عن مكة، واستوطن الطائف، وقال عبدالله بن مسعود: ما من بلد يؤاخذ العبد فيه بالإرادة قبل العمل إلا مكة، وكان عمر بن الخطاب يضرب الناس إذا هرعوا من الحج، ويقول: يا أهل اليمن بمنكم، ويا أهل الشام شامكم. [البراس: ٢٢٣، ٢٢٤]

وزاد أبو هريرة رضي الله عنه أكل الربا، وزاد علي رضي الله عنه السرقة، وشرب الخمر، وقيل: كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه، وقيل: كل ما توعد عليه من الذنوب الاثني عشر الشارع بخصوصه، وقيل: كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة، وقال صاحب الكفاية: والحق أنهما اسمان إضافيان، لا يعرفان بذاتيهما، فكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة، وإن أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة، والكبيرة المطلقة هي الكفر؛ إذ لا ذنب أكبر منه.

وراد أبو هريرة يعني وقع في رواية رواها أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أكل الربا، لا أن أبا هريرة راد أكل الربا من عند نفسه، وكذا المراد من قوله: راد علي. ثم المذكور في شرح الأحاديث: أنه لا تناقض في الروايات الواردة في الكتاب أنه ليس في شيء منها ما يؤدّن بالحصر، فلا يبعد أن يلحق بها شيء آخر بدليل آخر كالإجماع مثلاً، وما ذكره من أنها تسعة فلم يوجد من لفظ الراوي. (أبو ورد)

السرقة وهو الأخذ حفية مال الغير قدر نصاب محرر عما أو حافظ بلا تأويل شبهة. (صلاح) وقيل: ويقرب منه ما روي عن علي رضي الله عنه: أن كل دبت حتمه الله بثأراً، أو غضب، أو لعة، أو عذاب - فهو كبيرة. (عصمت) كل معصية ويقرب من ذلك ما روي أن رجلاً سأل ابن عباس رضي الله عنهما عن الكائنة قال: هي إلى سبع مائة، إلا أنه لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار. (عصمت)

لا يعرفان بذاتيهما: فيه بحث؛ لأن الفقهاء فرقوا بينهما؛ لأن الكبيرة تسقط العدالة في الشهادة دون الصغيرة، وكذا أئمة الحديث فرقوا بينهما، بأن الصغيرة يكفر بالحسرات دون الكبيرة، كما ورد في الحديث: إن أصوات خمس وخمسة إلى خمسة ورمضان إلى رمضان، مكفرت ما بينهما من حسنات الكائنة وحمولوا عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْرِكُنَّ السَّيِّئَاتِ﴾ (هود: ١١٤) على ما ذكره صاحب الكفاية. (صلاح) إذ لا دبت أي لا دبت من نوع آخر أكبر من الكفر، وإن كان بين أفراد الكفر وأصنافه مراتب، لكن لا يطلق على الكفر الذي هو دون كفر آخر، اسم الصغيرة. (عصمت)

## [الكبيرة لا تخرج عن الإيمان]

وبالجملة المراد ههنا أن الكبيرة التي هي غير الكفر، لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان، بقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، خلافاً للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وهذا هو المنزلة بين المنزلتين، بناءً على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان، لا مدحه أي العبد المؤمن في الكفر. خلافاً للخوارج، فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضاً كافر، وأنه لا واسطة بين الإيمان والكفر.

لنا وجوه: الأول: ما سيحيى من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي، فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينفيه، .....  
في بحث الإيمان

والجسد لا يعنى أن المقام لا يقتضي كلمة "بالحمة"؛ لأن ما بعده ليس محملاً لما سبق، بل الأولى أن يترك لفظ 'بالجملة' ويقال: المراد ههنا. (عصمت) خلافاً للمعتزلة فإنهم قالوا: إن السيئات يدهن الحسنات، حتى ذهب الجمهور منهم إلى أن الكبيرة الواحدة تحصد ثواب جميع الطاعات، لتتأني بين الاستحقاقين عندهم كما سيأتي. (عصمت) وهذا هو السوء لا ما بطل أن مرادهم بالمرلة هو توسط صاحب الكبيرة بين الحمة والبار؛ وذلك لأنهم يقولون بخوده في الحمة إن مات ثانياً، وفي النار إن مات بلا توبة. [البراس: ٢٢٦]

الأعمال عندهم أي أداء الطاعات والتحرر عن المعاصي. للخوارج هم فرقة من أهل القس، خرجوا على أمير المؤمنين علي. وذلك لأن علياً ومعاوية حكما بينهما أنا موسى الأشعري وعمرو بن العاص. لسكن الحرب، فقالت طائفة من أهل حروراء (قرية عند الكوفة): إن الفريقين كافران؛ لأنهما رصيا حكم غير الله سبحانه، وقال الله تعالى: لا تأمروا بالفساد ولا تعصوا إلا ما أمرنا به. فقال علي: كلمة حق أريد بها الباطل، فأرسل عبدالله بن عباس إليهم ليكشف شبهتهم، فأبوا إلا الخروج عليه، فحاربهم حتى قتل أكثرهم، وكانوا اثني عشر ألفاً، وبقي قوم منهم على مذهبهم، وهم فرق كثيرة، مسمون على تكفير عثمان وعلي وعائشة وصحة ورير ومعاوية. وقد أحرر النبي بأنهم أهل اطاعات كثيرة، ولكن طاعاتهم لا تمنعهم. وأنهم من أهل اسار، وأن علياً يقاتلهم ويقتلهم. [البراس: ٢٢٦] لا وجوه أي وجوه دالة على أن صاحب الكبيرة مؤمن.

ومجرد الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة، أو حمية، أو أنفة، أو كسل، خصوصاً إذا <sup>متداً</sup> اقترن به خوف العقاب، ورجاء العفو، والعزم على التوبة - لا ينفيه، نعم! إذا كان <sup>كما في الرأى</sup> <sup>حيز لمجرد الإقدام</sup> بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً؛ لكونه علامة للتكذيب.

ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع أمانة للتكذيب، وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية، كسجود الصنم، وإلقاء المصحف في القاذورات، والتلفظ بكلمات <sup>أي بعض المعاصي</sup> الكفر، ونحو ذلك مما ثبت بالأدلة أنه كفر.

**ومجرد الإقدام** جواب شبهة للحوارج، وهي: أن ارتكاب الكبيرة تكذيب لشارع في الوعيد، فإن من اعتقد أن في هذا الإساءة أفعى قتالة - لم يدحل يده فيه ألبتة، فإن أدخلها عمداً قطعاً أنه لا اعتقاد له، فأجاب عنها بقوله: ومجرد الإقدام إلخ. [النبراس: ٢٢٦] **أنفة** مفتحتين بمعنى الحمية، من باب علم، ولذا قال بعض المحشين: هو مستدرث، وعندي: أن العار قسمان: قسم يحالط العضب كقتل الشاتم، وقسم لا يحالطه كـ وأد السات، والأول حمية، والثاني أنفة. [النبراس: ٢٢٦]

**لا ينافيه** حيز، أي لا ينافي التصديق بالوعيد؛ وذلك لأن الإقدام إما هو للناعث القوي، لا لإنكار الوعيد، والخوف والرجاء والعزم دلائل على وجود التصديق به. [النبراس: ٢٢٦] **نعم** جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: أليس الإقدام على الكبيرة كفراً أصلاً؟ فأجاب بقوله نعم. (كذا في بعض الحواشي)

**الاستحلال والاستخفاف** أي بوجه يدل على أنه يعتقد حلالاً أو حقيقاً، كذا فسرهما المحققون؛ لأن الاستحلال أو الاستخفاف إن حملاً على ظاهرهما فهما عين التكذيب، والكلام في أمارته [النبراس: ٢٢٧] **كان كفراً** أما الاستحلال فظاهر، وأما الاستخفاف فهو كفر بظاهر الشرع؛ لأن من اعترف بحقية الشرع، كيف يستحق ما يوجب العقوبة؟ ويجوز أن يراد من الاستخفاف: استخفاف الشريعة، فكفره أيضاً ظاهر. ثم اعلم أن استخفاف المعصية إذا وقع في الصغيرة، وكان ناعثاً على اقتراها - يلزم أن يكون كفراً بمقتضى هذا البيان، فيلزم أن يكون الإصرار على الصغيرة بهذا الكيف كفراً. (عصمت)

**لكونه علامة** وهذا جواب عن سؤال، وهو أنا نجد أهل الشرع يحكمون بكفر من تك بعض الكناثر، فأجاب بتسليم: أن تلك الكناثر مقرونة علامة للتكذيب، فالحكم بالكفر إما هو للتكذيب. [النبراس: ٢٢٧] **ونحو ذلك** كاستهزاء باسم من الأسماء الإلهية، أو حكم من الأحكام الشرعية. [النبراس: ٢٢٧]

وبهذا ينحل ما يقال: إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار - ينبغي أن لا يصير المؤمن المقر المصدق كافرا بشيء من أفعال الكفر وألفاظه، ما لم يتحقق منه التكذيب، أو الشك.

الثاني: الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾، وهي كثيرة، <sup>(القرعة: ١٧٨)</sup> <sup>(التحریم: ٨)</sup> <sup>(حجرات: ٩)</sup>

وبهذا يحل وجه الاعتلال: أنا لا نحكم بكفره لدليل عقلي، حتى يرد ما قلت، بل لأن الشارع حكم بكفره، وله أن يحكم بما شاء. قال القاضي عياض: نكفر بكل فعل أجمع اسلمون على أنه لا يصدر إلا من كافر، وإن كان صاحبه مصرحا بالإسلام، كالسجود للصنم، أو الشمس، والقمر، والبار، انتهى. ومما يجب أن يحقق: أن العلماء اختلفوا في أن المصدق المقر المباشر لعلامات التكذيب يكون كافرا في الأحكام الديوية فقط، أو هو كافر عند الله أيضا، فالظاهر [من عبارات الجمهور وكلام الشارح في مؤلفاته هو] الثاني، وذهب بعض العلماء إلى الأول، قال في 'المواقف' و'شرحه': من سجد للصنم لا على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية، بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق - لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله، وإن أحرى عليه أحكام الكفر في الظاهر، انتهى. [النبراس: ٢٢٧]

بأيتها الدين أموا وجه الاستدلال: أن القاتل الذي كتب عليه القصاص هو قاتل نفس غير حق، فيكون صاحب كبيرة، ومع ذلك حوطب بالإيمان. [النبراس: ٢٢٧] توبوا التوبة في اللغة الرجوع وفي الشرع الرجوع عن المعصية إلى الطاعة، وهذا هو مأخذ الاستدلال، ونصوحا بفتح النون قراءة الجمهور، أي حالصة، وهو صيغة مبالغة من الصبح، وهو الخلو، ومنه يقال: غسل ناصح إذا خلص من الشمع، وقيل: من بصاحة الثوب، وهي الخياطة والرفو أي توبة ترفو خرق الدين من الدوب، ومنه ما روي في الحديث: من غلب حرف، ومن سعتير، وقيل: من الصيحة، وهو طلب الخير للغير، أي توبة بصح الناس، وتدعوهم إلى الخير، لما يرون من صلاح صاحبها. [النبراس: ٢٢٧] وإن طائفتان: وجه الاستدلال: القتال مع المؤمنين طالما معصية، وقد سمي كلا من الفريقين مؤميين. [النبراس: ٢٢٨]

الثالث: إجماع الأمة من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا - بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة، والدعاء، والاستغفار لهم، مع العلم بارتكابهم الكبائر، بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن.

واحتجت المعتزلة بوجهين: الأول: أن الأمة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق - اختلفوا في أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة، أو كافر وهو قول الخوارج، أو منافق وهو قول الحسن البصري رضي الله عنه، فأخذنا بالمتفق عليه، وتركنا المختلف فيه، وقلنا: هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق.

والجواب: أن هذا إحداه للقول المخالف، لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين، فيكون باطلاً،.....

**أهل القبلة** أي من يعتقد الكعبة قبلة للصلاة، وهو في اصطلاح السلف: اسم لكل موحد مصدق بالنبي ﷺ، لأن الصلاة أعظم شعائر الدين. [النيراس: ٢٢٨] **لغير المؤمن** إن قلت: حكى عن بعض السلف أنهم كانوا لا يحضرون حجارة بعض الفساق، قلت: لعلمهم شاهدوا منه بعض علامات الكفر، أو قصدوا توبيخ أشباهه، كما أن النبي ﷺ كان لا يصلي على من مات وعليه دين، ويقول للصحابه: "صبروا على صاحبكم" تحريضاً للناس على أداء الدين. [النيراس: ]

**المتفق عليه** إطلاق الفاسق على مرتكب الكبيرة عند أهل السنة، بمعنى أنه خارج عن الطاعة، لا عن الإيمان، وإطلاقه عند المعتزلة باعتبار أنه خارج عن الإيمان، فلم يأخذوا بالمتفق عليه. (كذا في بعض الحواشي) **وقلنا هو فاسق** لا حفاء في أن القول بأنه ليس بمؤمن - مختلف فيه، وكذا سلب الكفر، وكذا سلب النفاق، فلا يحصل لدعوى ترك المختلف فيه، نعم! اختلاف الأمة يصير سبباً للتوقف، لكن ليس مذهبهم التوقف. [عصام: ٢١٩]

**بين المنزلتين** لا يقال: لا إجماع مع مخالفة الحسن، فإنه قال: مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق، فقد أئتت المنزلة بين المنزلتين؛ لأننا نقول: النفاق كفر مضمر، فلا يثبت ثبوت المنزلتين عند الحسن أيضاً، فلا يلزم مخالفته للإجماع أصلاً. (كذا في بعض حواشي شرح العقائد)

الثاني: أنه ليس بمؤمن؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا﴾، جعل <sup>(السجدة: ١٨)</sup> أي مرتكب الكفرة المؤمن مقابلا للفاسق، وقوله **هذه**: "لا يزي الزاني وهو مؤمن"، وقوله **هذه**: "لا إيمان لمن لا أمانة"، <sup>والمقابلة تدل على المعاصرة</sup> ولا كافر؛ لما توارت من أن الأمة كانوا لا يقتلونهم، ولا يجرون عليه أحكام المرتدين، ويدفنونه في مقابر المسلمين. والجواب: أن المراد بالفاسق في الآية: هو الكافر، فإن الكفر من أعظم الفسوق، والحديث وارد على سبيل التخليط والمبالغة في الزجر عن المعاصي، بدليل الآيات والأحاديث الدالة.....

لا يرى وجه الاستدلال بهذا الحديث، هو أن يقال: إن قوله: 'وهو مؤمن' وقع حالا من قوله: 'لا يزي الزاني' أي لا يزي الزاني حال كونه مؤمنا. [رمضان: ٢٤٢] لا إيمان وجه الاستدلال بهذا الحديث: أنه سلب الإيمان عن لا يحفظ الأمانة، وعدم حفظ الأمانة من الكبائر. [رمضان: ٢٤٢]

والجواب أن المراد إلج والمطلق يصرف إلى الكامل، وأيضا ما بعد الآية يدل على ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ﴾، (السجدة: ١٨، ١٩) ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ﴾ **كلما أزدوا أن يخرجوا منها أعدوا فيها وقيل لهن ذوقوا** **عذابا شديدا مما كنتم تكفرون**، (السجدة: ٢٠) فإن المكذب بعداب هو الكافر، وأيضا سبب التناول يدل عليه، وهو أن الوليد بن عتبة فاجر عليا يوم بدر، فقال علي **اسكت، فإنك فاسق، فمزلت**. [اسبراس: ٢٢٩]

**سبيل التخليط** على معنى أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن، كأنها تنافي الإيمان ولا تنافعه، أو هو محمول على الإيمان الكامل، أي لا يزي الزاني مع كمال الإيمان، ولا إيمان كاملا لمن لا أمانة له، لأن المطلق يصرف إلى الفرد الكامل. (كذا في بعض حواشي شرح العقائد)

**ومبالغة** وإن لم يكن واردا على التهديد يرم منه الكذب في أحكام الشرع؛ لأن المراد بالإيمان هو الإيمان الكامل؛ لنصرف المطلق إلى الكامل من أفرادها، نكر ترك إظهارا لتقيد التخليط، ومبالغة في الزجر، وإشارة إلى أنه ينبغي أن لا يصدر ممن اتصف بصفة الإيمان مثله. (نجر آبادي) **الدالة** على معنى أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن، كأنها تنافي الإيمان ولا تنافعه. (كذا في بعض الحواشي)

• أخرجه البخاري في صحيحه، باب السار حين يسرق، رقم الحديث: ٦٧٨٢.

\*\* أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده، رقم الحديث: ١٢٣٨٣، وثامه هكذا: ما حصصا بي الله **ولا** إلا قال:

'لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له'







## [حكم الشرك بالله وما دون ذلك]

والله تعالى لا يغفر أن يشرك به بإجماع المسلمين، لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلاً أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أنه يجوز عقلاً، وإنما علم عدمه بدليل السمع، وبعضهم إلى أنه يمتنع عقلاً؛ لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن، .....  
وهم المعتزلة

لا يغفر: المراد أنه لا يغفر المشرك الكافر إذا مات من غير توبة، ولا حاجة إلى التصريح به؛ لأن من تاب من الشرك وأسلم ثم مات، فهو مسلم لا كافر، والمقصود أن الكافر معدب. (عصمت) أن يشرك به: المراد بالشرك الكفر مطلقاً، فإن الكافر مطلقاً لا إيمان له، فإن يظهر الإيمان فهو منافق، وإن كفر بعد الإيمان فمرتد، وإن قال بالهين فمشرك، وإن تدبى بدين فكتابي، كاليهودي والنصراني، وإن قال يقدم الدهر واستناد الحوادث إليه فدهري، فإن كان لا يشت النارئ تعالى فهو المعطل، وإن كان معه اعتراف السوء وإطهار الشرع فزندقي. (كذا في شرح المقاصد)

فذهب بعضهم: وهو الأشعري، ذهب إلى جوار عفوان الشرك عقلاً، لأن العقاب حقه فيحس إسقاطه، مع أن فيه نفعاً للعبد، من غير ضرر لأحد. [رمضان أفندي: ٢٤٤] دليل السمع: هذا مذهب الأشعري، وكذا عندهم يجوز تحليل المؤمنين في النار، وتحليل الكافرين في الجنة، إلا أن السمع ورد أنه لا يفعل. (كفاية)

وبعضهم إلى أنه. وكان على الشارح أن يصرح بهم، ويريف دلالتهم الأربعة رفعا للالتباس، فإن ظاهر كلامه يدل على أن كلا القولين لأهل السنة، وأن الثاني مرجح بالأدلة، ولكي أظن أنه مذهب بعض الماتريدية أيضاً؛ لأهم يوافقون المعتزلة في أن العقل قد يستقل بمعرفة الحسن والقبح، وأن ما يستقبحه العقل لا يصدر عن الحق سبحانه، فلذا سكت الشارح عن إبطاله. [النيراس: ٢٣٢]

قضية الحكمة. أي مقتضى الحكمة الإلهية هو الفرق بينهما، ولو لم يعذب الكافر، أو عذب مدة ثم أدخل الجنة لم يكن فرق بين الكافر والمؤمن، وأحيب بوجوه: أحدها: أنه مبني على أن التفرقة واجبة على الله سبحانه، ونحن نقول: لا يجب عليه شيء، ثانيها: أنه ليس التفرقة محصورة في تعذيب المسيء، بل لها وجوه غير محصورة، كإثابة المحسن دون المسيء، وكنع المسيء عن رؤية الله سبحانه في الجنة، أو عن بعض نعيم الجنة، وكدخوله النار قبل المؤمن العاصي، وخروجه بعده، ثالثها: أن التفرقة الديوية كافية، من جوار قتل الكافر، وأخذ ماله، واسترقاقه، رابعها: أنه مبني على قبح عدم التفرقة ومخالفتها الحكمة، ونحن نقول بجواز أن يكون متضمناً لحكمة حفية تجعله حسناً ولا نعرفها. لا يقال: قد شاع الله سبحانه على من لم يفرق بقوله: ﴿فَجَعَلَ الشُّرَكَاءَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا نُكْرًا﴾ كيف نخكمون ﴿﴾ (القله: ٣٦، ٣٥)؛ لأننا نقول: هذا دليل سمعي، والكلام في الأدلة العقلية. [النيراس: ٢٣٢]

والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلاً، فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة. وأيضا الكافر يعتقد حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة، فلم يكن العفو عنه <sup>بالفتح اعدب</sup> <sup>دليل ثالث</sup> حكمة. وأيضا هو اعتقاد الأبد فيوجب جزاء الأبد، وهذا بخلاف سائر الذنوب. <sup>دليل رابع</sup> ويعبر <sup>ما شوى الشرك</sup> مادون ذلك من يشاء من الصغائر والكبائر. مع التوبة أو بدونها، خلافاً للمعتزلة. وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته، .....

والكفر خلاف غيره من الذنوب، فإنها قد تباح للإكراه، وقد يجوز قتل المؤمن للقصاص، وشرب الخمر للدواء، وأما تكلم المكره بالكفر فليس بكفر. [النبراس: ٢٣٢] فلا يحصل العفو. وأجيب عن هذا الدليل بأنه مبني على القبح العقلي، ونحن لا نسلم، ولو سلم فقول: نهاية الكرم قد يباسها العفو عن نهاية الجناية. [النبراس: ٢٣٢] ونصب الكافر هذا دليل ثالث، والحوار: أن عدم كونه حكمة - دعوى بلا دليل، ولعل الأنسب بالكرم إعطاء من لا يسأل. [النبراس: ٢٣٢] اعتقاد الأبد دليل رابع، أي الكفر اعتقاد الأبد؛ لأن الكافر يريد الدوام عيه لو عاش أبداً، فيوجب جزاء الأبد، بخلاف سائر الذنوب، فإن المؤمن العاصي لا يريد استدامه على العصيان، بل يطلب أن يوفق للتوبة، وأجيب أولاً بأن لا نسلم أنه اعتقاد الأبد، بل هو منقطع بالموت، وثانياً: بأن قوله: "فيوجب جزاء الأبد" تحكم. [النبراس: ٢٣٢]

خلاف للمعتزلة فإنهم رعموا أنه لا يعفر الكسيرة بلا توبة. وفي تقرير الحكم أي في ذكر هذه المسألة هذه العبارة المقتبسة من الآية الشريفة، وهي: قوله تعالى: <sup>لا يعبأ الله بالشرك ولا بمن يعبد من دونه</sup> (سواء ٤٨) إشارة إلى أن هذا الحكم ثابت بالقرآن، وقال بعض المحققين: كان عليه أن يقول. وفي تقرير الحكمين، لأن قوله: والله لا يعفر أن يشرك به أيضاً قتاس، وأجيب بأنه لم يفعل ذلك؛ لأن نسخ المتن مختلفة في تقرير الحكم السابق، فقد وقع في بعضها: 'والله لا يعفر الشرك' ولا يبعد أن يقال: إنه أراد بالحكم مجموع عدم معفرة الشرك، ومعفرة ما دونه. ثم اعلم! أن هذه الآية من أقوى دلائل أهل السنة على جواز معفرة من لم يتب؛ لأنها نص في التفرقة بين الشرك وما دونه، بأن الأول لا يعفر، والثاني يعفر، ثم قد شئت بالنصوص وإجماع الطرفين أنه لا فرق بينهما مع التوبة؛ لأهما معفوران، فثبت أن هذا الفرق عند عدم التوبة، وأجاب عنه المعتزلة بأن الجملة الثانية مفيدة بالتوبة، فالمعنى: لا يعفر الشرك بلا توبة، ويعفر ما دونه مع توبة لمن يشاء، واعتصر عيهم بوجوه: أحدها: أنه احتراع =

**والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، والمعتزلة يخصصونها بالصغائر، وبالكبائر**  
المقرونة بالتوبة، وتمسكوا بوجهين: الأول: الآيات والأحاديث الواردة في وعيد  
العصاة. والجواب: أنها على تقدير عمومها إنما تدل على الوقوع دون الوجوب...  
الآيات والأحاديث

= لقيدين متضادين من غير دلالة في اللفظ عليهما، وهذا مما يحل ببلاغة الكلام، فتكلف صاحب "الكشاف" لدفعه، وزعم أن قوله: "لمن يشاء" قيد لكل من الجملتين على سبيل التنازع، فالمراد: أن الله لا يغفر الإشراك لمن يشاء أن لا يغفر له وهو غير الثائب، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء أن يغفر له وهو الثائب، ثانيها: أن قولهم: "يغفر ما دون الشرك مع توبة لمن يشاء" يناي مذهبهم، وهو وجوب العفو عن الثائب؛ لأن التعليق بالمشيئة يناي الوجوب، وأجيب بأن الوجوب يؤكد المشيئة فكيف ينايه، ودفع بأن التقييد بالمشيئة ينفي الحكم عن غير المقيد، ثالثها: أن التوبة توجب مغفرة الشرك وما دونه إجماعاً، وترك التوبة يوجب عدم المغفرة فيهما عندكم، فيلزمكم المساواة بينهما، مع أن الآية نص في عدم المساواة. وبالجملية هذه الآية شديدة على المعتزلة، حتى تكلف بعضهم أن قوله: "ويغفر" عطف على "يغفر"، فكلاهما منفي، والآية مسوقة لبيان مساواتهما لا تفرقهما، وهذه جرأة عظيمة على الله سبحانه. [النبراس: ٢٣٣، ٢٣٤]

**والآيات والأحاديث** كقوله تعالى: ﴿لَا تَغْفِرَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ أَجْمَعَةَ﴾ (المرم: ٥٣)، فهي شاملة للصغائر والكبائر، مع التوبة وبدونها، وقوله: ﴿وَلَا يَغْفِرُ اللَّهُ ذُنُوبَ الْكَافِرِينَ﴾ (النساء: ١٤)، وعن ابن عباس: ﴿يُغْفَرُ عَنِ الْكِبَرِ وَالصَّغَرِ وَالْجَهْلِ وَالْغَبَا وَالْخَلْفِ وَالْخَوَارِجِ وَالْخَوَارِجِ وَالْخَوَارِجِ وَالْخَوَارِجِ﴾ (المرم: ٥٣)، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَعَارَوْهُ خَتَفَتْ﴾ (النساء: ٩٣)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ﴾ (النساء: ٩٤)، وقوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنْ ذُنُوبِهِمْ لَكُمْ حَرَمٌ عَلَى اللَّهِ عَلَيْهِمْ لَحْمُ مَيْمَنٍ حُمْرٍ وَلَعَنَ﴾ (النساء: ٩٤)، ورواه أحمد، ووجه التمسك: أن المغفرة تستلزم كذاها. [النبراس: ٢٣٤]

**والجواب:** حاصل الجواب: أنا لا نسلم عموم هذه الآيات والأحاديث، بل المراد منها بعض العصاة، وهم الكفار وبعض فساق المؤمنين، وقوله: إنما تدل على الوقوع دون الوجوب وقع استطراداً؛ وذلك لأن المعتزلة تمسكوا بخصوص الوعيد على أنه يحكم عقاب العاصي على الله تعالى، ومذهب أهل السنة: أنه لا يجب على الله سبحانه شيء، فأجاب عنه الشارح بأن النصوص تدل على وقوع العذاب لا على وجوبه، وإلا فلا تعلق لهذا الكلام بهذا الجواب، والأولى تركه، وعندني: أن سب ذكره التساهل في أحد عبارة "المواقف"، وهي هكذا: أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة بوجهين: الأول: أنه تعالى أوعد بالعقاب، فلو لم يعاقب لرم الخلف في وعيده والكذب في حبره، وأنه محال، والجواب: أن غايته وقوع العقاب، فأبى وجوبه؟. [النبراس: ٢٣٥، ٢٣٤]

وقد كثرت النصوص في العفو، فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد، وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم، فيجوز من الله تعالى، والمحققون على خلافه، كيف وهو تبديل للقول، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يُدْلِلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾، الثاني: أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه - كان ذلك تقريراً له على الذنب، وإغراء للغير عليه، وهذا ينافي حكمة إرسال الرسل.

والجواب: أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب، فضلاً عن العلم، كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة.....

وقد كثرت جواب ثلث، وحاصله: أنه لو سلمنا عموم نصوص الوعيد، فنقول: هي من العام الذي حص منه البعض، وقرينة التخصيص: نصوص العفو، إن قلت: ما الفرق بين هذا الجواب، والجواب الأول الذي هو مع العموم؟ قلت: النصوص على الجواب الأول قضايا جزئية، وعلى الثاني كلية. [النبراس: ٢٣٥] وزعم بعضهم هذا جواب ثالث، وحاصله: أن الخلف في الوعد كذب قبيح، وفي الوعيد لطف محمود، فإن السلطان إذا غضب على المجرم وأوعده بالقتل ثم عفا كان محموداً على العفو، وهذا مذهب الصوفية أيضاً. [النبراس: ٢٣٥]

ما يدل القول وثمام الآية: «... لا تحلفوا»... وأحيى أولاً بأن معنى فوهم "الحلف في الوعيد كرم": أن الكرم إذا أحرر بالوعيد فلا يعد من كرمه أن يعلقه بالمشيئة، وإن لم يصرح بها؛ لئلا يعتز بها العاصي، أما إذا أحرر بالوعد فالدلائق نخاله الإبقاء والإحار، وقال في "قوة القلوب": روي عن رسول الله ﷺ قال: «... من عاهد على شيء فليؤد به...» وثانياً بأن الوعيد قد يكون إنشاءً للتحذير لا إحصاء، والإنشاء لا يحتل الصدق والكذب. بقي ههنا جواب رابع عن تمسك المعتزلة، وهو: أنكم رعتم أن ترك عقاب العاصي خفف مدموم، فنقول: ترك ثوبه باحثة أيضاً كذلك؛ لدخوله في عموم النصوص الواردة في الثواب وإدخال الحنة، فجعل الأول حقاً لا الثاني تحكماً، والقول يحبط حساساته باطل. [النبراس: ٢٣٥]

وهذا بنا في لأن الحكمة في إرسالهم الدعوة إلى الطاعة والرجوع عن المعاصي. [النبراس: ٢٣٥] حوار العفو فإن الظن هو الإدراك الراجح، ولا يترجح العفو بمجرد جواره. كيف أي كيف يوجب الظن، والعلم بعدم العقاب؟. [النبراس: ٢٣٥]

بغاية من التهديد - ترجح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد، وكفى به زجراً.  
التحريض أي وقوع العقاب من العصاة

## [جواز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة]

ويجوز العقاب على الصغيرة، سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا؛ لدخولها تحت قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾، ولقوله: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾، والإحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث، وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه، لا بمعنى أنه يمتنع عقلاً، بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع؛ لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع، كقوله تعالى: ﴿إِنْ تَحْتَسِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾، .....  
(النساء: ٤٨) (الكهف: ٤٩) (النساء: ٣١)

وكفى به زجراً أي كفى ترجيح الوقوع زجراً للمدب، فإن العاقل يحترز عن الطريق الذي عليه السباع، وإن كانت السلامة جائزة. [البراس: ٢٣٦] تحت قوله تعالى: وجه الاستدلال: مع أن طاهر الآية يدل على جواز العفو، لا على جواز العقاب، هو أنه حصر مغفرة ما دون الكفر على من يشاء، يفهم من ذلك أن العفو من مرتكبي ما دون الكفر غير مغفور ومعاقب، ويجوز أن يكون معصية ذلك صغيرة، فيلزم جواز العقاب على الصغيرة. (عصمت)

من الآيات. كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْر بِهِ﴾ (النساء: ١٢٣) و﴿مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا﴾ (الزلزلة: ٨)، ومن أوضح ما يدل عليه ضغط القبر لسعد بن معاذ الأنصاري ﴿مَنْ قَطَرَاتِ الْبَوْلِ﴾ مع غاية صلاحه ومناقبه العظيمة. [البراس: ٢٣٧] بعض المعتزلة قيد البعض؛ لأن جمهورهم على أنه لا يجوز العقاب على الصغيرة مطلقاً؛ لأن الكافر وصاحب الكبيرة محلان في النار بسبب الكفر والكبيرة، وغيرهما مخلد في الجنة بلا عذاب. [البراس: ٢٣٧] سيئاتكم: أي صغائركم، يعني تكفر سيئات المحاطين على تقدير اجتثاثهم عن الكبائر، وحينئذ يكون المراد من السيئات الصغيرة، فيلزم دعوى المعتزلة؛ لأن دعواهم عدم حوار العقاب على الصغيرة على تقدير الاجتناب. [رمضان أفندي: ٢٤٨]



وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر؛ لأنه الكامل.

وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر، وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم، أو إلى أفراد القائمة بأفراد المخاطبين، على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد، كقولنا: ركب القوم دوابهم، ولبسوا ثيابهم.

بأن الكثرة إلخ فيلزم أن يكون المراد منها الكفر؛ لأن المطلق يصرف إلى الكامل، والمعنى: إن تحتسوا أنواع الكفر والشرك - كما تهون عنه - كفر عكم سيئاتكم التي سبقت مكم في حالة الكفر بسبب الإسلام، وهو قوله تعالى: ﴿فَلْيَسِّرْ لَهُ سُبُلَهُمْ حَتَّى تَوُجُّهُ إِلَى الْإِسْلَامِ﴾ (الأعراف ٣٨). (تفسير راهدي)

**وجمع الاسم** جواب سؤال مقدر، وهو أنه إذا كان المراد من الكبائر المذكورة في الآية الكفر، فالمناسب أفرادها لا جمعها؛ لأن الكفر كبيرة واحدة من الكبائر المعدودة المذكورة، وحاصل الجواب: أن الكفر أنواع، ككفر الجحوس، وكفر اليهود، وكفر المصارى، وكفر غدة الصم، كفر الزنادقة، فيكون كبائر من هذه الحيثية.

[النبراس: ٢٣٧] و(عصمت)

وإن كان الكل اعترافاً عن مخالفة الفقهاء، فإهم قالوا: الكفر ملة واحدة، ولذا يرث الصرامي من أحبيه اليهودي، مع أن اختلاف الدين يجمع التوارث، وحاصل الاعتذار: أن الكفر أنواع مختلفة في الحقيقة، واشتراك أنواعه في الحكم لا يباي تعددها، ولذا جمع الظلمة في قوله تعالى: ﴿لَا تَدْعُوهُمْ إِلَى الْكُفْرِ﴾. (النور: ٢٣٧)

بأنفراد المحاطين ككفر أبي جهل وكفر أمية وكفر أبي هب مثلاً. ركب القوم فإن معاه: أن كل واحد منهم ركب ذنبه وليس ثوبه، فمعنى الآية: إن يختب كل واحد منكم كفره بكفر سيئته. إن قلت: فعلى هذا يلزم أن يكون المؤمن مغفور الذنوب كلها، وهذا مذهب المرجئة القائلين بأنه لا يضر مع الإيمان معصية، وهذا أعظم فساداً من مذهب المعتزلة، أجيب بوجوه: أحدها: أن المراد هي السيئات التي قل الكفر، وفي الحديث: لا يساء بهيمة ما فعلت من سوءها، (رواه مسلم)، ثانيها: أن التكفير مقيد بالمشيئة، كقوله تعالى: لا يقدر الله على شيء إلا يشاء. ويَعْنِي مَا دُونَ ذَلِكَ مِنْ سُوءٍ (النساء: ٤٨)، وأورد عليه: أنك إذا قيدت بالمشيئة فلا حاجة إلى حمل الكسائر على الكفر، أجيب بأنه لا فائدة حينئذ في تعيق التكفير بالاجتناب؛ إذ يجوز معصرة الصغائر بدون الاجتناب أيضاً، ثالثها: أن المعنى: تكفر عنكم سيئاتك بالتوبة، ولا شك في أن التوبة إنما تكفر ذنوب المؤمنين لا الكافر، ولنا -

**والعفو عن الكبيرة.** هذا مذكور فيما سبق، إلا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو، كما يطلق عليه لفظ المغفرة، وليتعلق به قوله: **إدا لم تكن عن استحلال، والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق.**

وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار، أو على سلب اسم الإيمان عنهم.

بالاستحلال

- في هذا المقام كلام شريف، وهو: أن تفسير الآية بما ذكره الشارح تكلف، والأحسن المطابق للأثر هو: أن المرد بالكبائر ضد الصغائر، وتكفير السيئات هو إسقاط الصغائر بالطاعات، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ **بصائر حسن، وجمعة إلى جمعة، ورمضان إلى رمضان، مكفرات ما بينهن إذا حسبت كباثر.** (رواه مسلم)، وعن عثمان رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **ما من مريئ مسلم يحضره صلاة مكتوبة، يحسن وصدقه وحسنه، ولا كذب تغار ما فيها من لمسات، ما لم يأت كثرة** (رواه مسلم)، وعن ابن مسعود رضي الله عنه: أن رجلاً أصاب من امرأة قبة، فأتى النبي ﷺ فأخبره، فأنزل الله تعالى: **وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَنْتَهِزْ يَوْمَ يَصْعَدُ فِي سَهَابٍ مُرْتَجٍ مَنْ لَمْ يَفْعَلْ يَنْتَهِزْ يَوْمَ يَصْعَدُ فِي سَهَابٍ مُرْتَجٍ** (هود: ١١٤)، فقال الرجل: يا رسول الله! ألي هذا؟ قال: **الجميع مني منهم** (رواه البخاري ومسلم)، والأحاديث في هذا الباب كثيرة، والعرق بين هذا التفسير وتفسير المعتزلة ظاهر؛ لأن محاسب الكبائر إذا عمل صغائر، ويعمل بعدها طاعة مكفرة كان حائز العقوبة عندنا، لا عندهم. [النراس: ٢٣٧]

**والعفو عن الكبيرة** أي لا يلزم ولا يتمتع، والأول رد على المرجئة، حتى قالوا: لا يجوز تعذيب المؤمن، وهو مذهب مقاتل بن سليمان المفسر، والثاني رد على المعتزلة، حيث قالوا: يخلد صاحب الكبيرة في النار، والظاهر أن المراد بجواز العفو - عدم امتناعه. [النراس: ٢٣٧، ٢٣٨] **فيما سبق.** أي في قوله: ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر. (كذا في بعض الحواشي) **النصوص** كقوله تعالى: **وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَنْتَهِزْ يَوْمَ يَصْعَدُ فِي سَهَابٍ مُرْتَجٍ** (النساء: ٩٣)، وكقوله **وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَنْتَهِزْ يَوْمَ يَصْعَدُ فِي سَهَابٍ مُرْتَجٍ** (النساء: ٩٣)، لا يربي يربي حين يربي وهو مؤمن. [النراس: ٢٣٨]

## [الشفاعة لمن؟]

**والشفاعة تاتية لرسول والأخيار في حق أهل الكبار، المستقبض من الأحبار،**  
 أراد ما يعم الرسل والنبي  
**خلافا للمعتزلة.**

**والشفاعة** هي في اللغة: المعونة، وفي الاصطلاح: رفع العقوبة وطلب التجاور عن الذنب، وسميت الشفاعة شفاعة، كان المحرم كان فردا، فجعله الشفيع روحا بالانضمام إليه، والشفع صد الفرد. [النيراس: ٢٣٨] (وشرح أوراد)

**والأحبار** جمع حبر تشديد الباء، وهم الملائكة والصلحاء والشهداء، وعن عثمان قال: قال رسول الله ﷺ: "شفع الله يومئذ من شفع له من عباده من المؤمنين وإخراجهم عن النار". [النيراس: ٢٣٨] (ومسلم).

**أهل الكبار** حصهم بالذكر، لأن شفاعة أهل الصغائر يعرف منه بالطريق الأولى. إن قلت: ذكر الشارح في "التلويح": أن كراهة التحريم إلى الحرام أقرب وفاعلها يستحق محذورا دون العقوبة بالنار، كحرمان الشفاعة، وقال في موضع آخر: تارك السنة يستحق حرمان الشفاعة، انتهى. فإذا كان مرتكب المكروه وتارك السنة محرومين عن الشفاعة، فما صدك بصاحب الكثرة؟ أجب بوجه: أحدها: أن ما هو جراء للصغيرة لا يزم أن يكون جراء للكثرة التي ها جراء أحر أشد وأعظم كالنار، الثاني: أن المراد الحرمان عن الشفاعة، أي كونه شفعيا الآخر، وارتضى الناس هذا الجواب، وليس بوجه؛ لقوله ﷺ: "من شفع له من عباده من المؤمنين". ذكره الشارح في بحث الحكم من "التلويح"، الثالث: أنه يستحق الحرمان، ولا يلزم منه وقوع الحرمان. ولا يخفى أنه جواب عن عبارة الشارح، لا عن الحديث، ولك أن تأول الحديث به، الرابع: أنه الحرمان عن الشفاعة لرفع الدرجات، لا عن شفاعة التحليص عن النار، الخامس: أنه لا يكون مشموعا لعدم دخول النار، فلا يباي الشفاعة لإخراج عنها قبل استيفاء مدة العذاب، السادس: أنه يحرم الشفاعة لإدراك الثواب الذي يباله لو لم يفعل. السابع: أنه يحرم عن الشفاعة في بعض أهوال الموقف، وهذه الاحتمالات تقطع الاعتراض، والله أعلم بما هو المراد من الحديث. [النيراس: ٢٣٨]

**خلافا للمعتزلة** فإنهم قالوا: لا شفاعة لتحريض المحرم، بل الشفاعة لزيادة ثواب المحسن فقط. [النيراس: ٢٣٨]

وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة، فبالشفاعة أولى،  
العفو بالشفاعة أولى

وعندهم لما لم يجز لم تجز.  
الشفاعة لإسقاط العذاب

لنا: قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾، فإن أسلوب هذا كلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة،  
(المذثر: ٤٨) (طريقة)

وإلا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد إلى تقييح حالهم وتحقيق يأسهم معني؛  
قطع رجائهم اسم كان

لأن مثل هذا المقام يقتضي أن يوسموا بما يخصهم، لا بما يعمهم وغيرهم. وليس  
أي مقام التقييح والإقناط

المراد أن تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه، حتى يرد عليه أنه إنما يقوم  
حجة على من يقول بمفهوم المخالفة، .....

لذلك قيل: أريد الصغار سهواً، فإن الأنبياء غير معصومين عنها، وقيل: ترك أفضل، فإنه يعد في الأنبياء دبا؛  
لعظم منزلتهم، وقيل: اطلب العصمة لنفسك، والمعنى: اطلب بقاءها، وقيل: أمر بالاستعفاف مع أنه معصوم؛  
تعلماً للأمة، وقيل: أي لذنب أمتك. [النيراس: ٢٣٩]

وللمؤمنين والمؤمنات والاستعفاف لديوبهم هو الشفاعة لهم، ثم لما كان الديوب تعم الصغار والكبار - ثبت

الشفاعة في الكل، وقد يرعى أن المراد صغارهم بقية ما قلناه؛ لأن ذنب النبي ﷺ صغيرة، والدليل الزامي: لأن

المعتلة ينكرون الشفاعة للمذنب مطلقاً، وفيه نظر؛ لأن الصارف عن العموم في قوله: ﴿سُغْفِرَ لَهُمْ ذُنُوبَهُمْ﴾

(محمد: ١٩) إنما هو دليل العصمة، ولا صارف في قوله: ﴿سُغْفِرَ لَهُمْ ذُنُوبَهُمْ﴾ (محمد: ١٩)، فيجب الحمل على

العموم. وفي إعادة الحار إشارة إلى أن ديوبهم ليس من جنس ذنب النبي ﷺ. [النيراس: ٢٣٩]

لا بما يعمهم فوجب أن يكون النفع خاصاً بهم. [النيراس: ٢٣٩] وليس المراد جواب عن سؤال يتوقف على

مقدمة، وهي: أن مفهوم المخالفة حكم يثبت للمسكوت عنه، محالاً لما ثبت للمذكور، كقوله ﷺ: ﴿يُغْفَرُ لَهُمْ ذُنُوبُهُمْ﴾

سنة الله ويغفرهم منه؛ أنه لا ركاة في غير السائمة، وهذا عند الشافعي، وأكره الحنفية والمعتلة، وقالوا: حكم

غير السائمة معلوم من نص آخر، لا من هذا الحديث، ثم تقرير السؤال: أن الاستدلال بالآية قول بمفهوم المخالفة؛

لأن الآية ناطقة سفي الشفاعة عن الكفار، وأنتم تستدلون بها على ثبوت الشفاعة للمؤمنين، والمعتلة ينكرون

مفهوم المخالفة، فكيف يتم الحجة عليهم؟ وحاصل الجواب: أن مطلوبنا ثابت من سياق الآية، كما لا يخفى على

العارف بأساليب الكلام، لا من مفهوم المخالفة. [النيراس: ٢٣٩]



أنه يجب تخصيصها بالكفار، **جمعاً بين الأدلة**. ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع، قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقاً، وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب، <sup>لا للخلاص من العقاب</sup> وكلاهما فاسد، أما الأول؛ فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المحتجب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم، **فلا معنى للعفو، وأما الثاني؛**.....

أنه **يجب تخصيصها**: خير عن الجواب، وهو جواب رابع، يعني أنا سلمنا دلالتها على النفي، عن كل شخص، في كل وقت، وكل حال، فنقول: هي من العام الذي خص منه البعض، وهم المشفوع لهم، إن قلت: تسليم عموم الأشخاص والأوقات والأحوال - يناقض ثبوت الشفاعة للبعض؟ فالجواب: أن تخصيص البعض من العام هو كاستثناء، ولا يجوز الاستثناء إلا من حكم كلي، فهذا التخصيص لا يناقض العموم، بل يستلزمه، كقولك: جميع عبيدي أحرار إلا زيد، وهذا معنى ما قيل: إن المسلم دلالتها على العموم، لا إرادة العموم، وقد سلف توضيح ذلك. [النيراس: ٢٤٠، ٢٤١]

**جمعاً بين الأدلة** علة للتخصيص أو للوجوب، أي الأدلة النافية للشفاعة والمثبتة له، وهذا جواب ما يقال من أن تخصيص العام خلاف الظاهر، لا يرتكب إلا للضرورة؟ وحاصل الجواب: أن النصوص لا يجوز تعارضها، فدفع التعارض ضرورة داعية إلى التخصيص. [النيراس: ٢٤١] **قالت المعتزلة**: جزاء لما، أي لم يستطيعوا إنكار العفو والشفاعة من أصلهما، بل أنكروهما في البعض وأثبتوها في البعض.

**قالت المعتزلة** فمذهب جمهورهم: أن الله تعالى لا يعاقب على الصغيرة أصلاً، لا مؤمناً ولا كافراً ولا صاحب كبيرة؛ لأن المؤمن صغائره مكفرة بالاجتناب عن الكبائر، والكافر وصاحب الكبيرة لا يعاقب على الصغيرة؛ لأهمها مشغولان بعذاب الكفر والكبيرة، ومخلدان في النار بلا تفاوت في العذاب بالشدة والضعف بين الأشخاص، لزعمهم أن العقاب مضرة خالصة، لا يمكن تفاوته لبلوعه أقصى ما يمكن، فلم يمكن عقابهما على الصغيرة. ولا يخفى فساد دليهم، وذهب بعضهم إلى العفو عن الصغائر بشرط الاجتناب عن الكبائر فإن حمل كلام الشارح على مذهب جمهورهم، فقله مطلقاً على إطلاقه وإن حمل على مذهب بعضهم فمعناه مع التوبة وبدونها بشرط اجتناب. [النيراس: ٢٤١] **فلا معنى للعفو**: لأن العفو هو التحايز عن مستحق العذاب. [النيراس: ٢٤١] **فلا معنى للعفو**: فحملها على زيادة الثواب يخالف النصوص.

فلأن النصوص دالة على الشفاعة، بمعنى طلب العفو من الجنابة.

## [مسألة تخليد المؤمن في النار]

وأهل الكائن من المؤمنين لا يدخلون في النار، وإن ماتوا من غير توبة؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾، ونفس الإيمان عمل خير، لا يمكن أن يرى جزاء قبل دخول النار، ثم يدخل النار؛ لأنه باطل بالإجماع، فتعين الخروج من النار؛.....

داله قد صح في الحديث المشهور: أن النبي ﷺ يسجد يوم القيامة، ويشفع لأهل النار، فيستجاب شفاعته، ويؤمر بإخراجهم من النار، فيخرجهم حتى لا يبقى فيها إلا من حكم القرآن عليه بالخلود، وتمصيله في "صحيح البخاري" و"مسلم"، وعن أسن قال: قال رسول الله ﷺ: "ليس أحد من أهل النار يشفع لأحد من أهل النار، ولا يشفع له، ولا يشفع في نفسه، ولا يشفع في غيره". (رواه ابن ماجة). [النبراس: ٢٤١]

طلب العفو فحملها على زيادة الثواب بخالف النصوص. مثقال مطلق الشيء: ما يساويه في الثقل، والذرة: السمة الصغيرة، أو الهاء الذي يدور في الهواء، ويرى في البيت إذا وقع الشعاع فيه من الكوة. المتأخر من الآية: أن كل مؤمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره جزاءه يوم الجزاء، فلا يرد ما قيل من أن المدعى ههنا سائلة كلية، هي: أن لا شيء من المؤمنين المرتكبين للكائن يخلدون في النار، والآية قضية غير مسورة في قوة الجزية، فلا تعيد سائلة كلية، تأمل. [النبراس: ٢٤١]

ونفس الإيمان هذا جواب ما يقال: وهو أن يقال: "يمكن أن يرى العاصون ثواب إيمانهم أولا، ثم جزاء عصيانهم" أجاب بقوله: ونفس الإيمان. [رمضان أفندي: ٢٥٣] أن يرى جزاء أي رؤية جزاء عمل الخير قبل دخول النار.

لأنه باطل بالإجماع لأنه لو جوري لرم دخوله في الجنة؛ لأن جزاء الأعمال الصالحة لا يكون إلا في الجنة، ولو دخل في الجنة كان حالدا فيها، فلم يدخل النار، لكن لا يلزم من دخوله في النار أن يكون حالدا فيها؛ لأن الخلود في النار مختص بالكافرين. أورد عليه: أنه مني على أن جزاء الإيمان هو الجنة، وهو محل منع؛ حوار أن يرى جزاءه في الدنيا سعنة، أو في الآخرة بتحفيف العذاب، وأجيب بأن النصوص دالة على المدعى؛ الحديث: من مات وهو يحب الدنيا لا يدخل الجنة. [رمضان أفندي: ٢٥٣، أسراس: ٢٤٢] الخروج: ثم الخلود في الجنة؛ لأن العود إلى النار باطل إجماعا.



ولقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾، إلى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة، مع ما سبق من الأدلة القاطعة الدالة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان.

وأيضاً الخلود في النار من أعظم العقوبات، وقد جعل جزاءً للكفر الذي هو أعظم الجنايات، فلو جوزي به غير الكافر لكانت زيادة على قدر الجناية، فلا يكون عدلاً. وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها؛ لأنه إما كافر أو صاحب.....

**وعد الله.** هذه الآية وما بعدها يثبت مطلبها على أصنأ، ولكن لا يجوز أن يكون الحجة على المعتزلة على أصنأ، فإن الكبيرة عندهم أحرص صاحبها عن أن يكون مؤمناً، فلم يدخل تحت هذين النصين. (عصمت) **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا** وجه الاستدلال: أن الله سبحانه وعد الجنة على الإيمان والعمل الصالح، ولم يشترط ترك الكبيرة، وفيه بحث من وجهين: أحدهما: أن ترك المعصية عمل صالح؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَقِمَّ وَجْهَكَ مُقَدِّمًا وَهَيَّ **نَفْسَ عَنْ تِلْكَ إِلَىٰ مَا لَا تَحِبُّ هِيَ تُلَاكِي** (النارعات: ٤١، ٤٠). والجواب: أن الترك ليس عملاً، لا لغة ولا شرعاً، وإلا لزم أن يكون الشاعل بالمباحات يتحدد له أعمال الخير في كل آن، حتى في النوم، وهذا باطل، بل إذا تقيأت أسباب المعصية حتى كاد أن يفعلها، فذكر الله تعالى وانتهى عنها - كان هذا الذكر والخوف عملاً صالحاً، الثاني: أن المطلوب هو أن مجرد الإيمان يدخل الجنة، والآية لا تدل عليه، بل مقروناً مع العمل الصالح، وأجيب بأن البقاء على الإيمان عمل صالح. [النبراس: ٢٤٢]

**مع ما سبق:** جواب سؤال مقدر، وهو أن هذه النصوص لا تقوم حجة على المعتزلة؛ لأنهم يقولون: صاحب الكبيرة ليس مؤمناً. [النبراس: ٢٤٢] **وأيضاً الخلود:** هذا دليل إلزامي بالنسبة إلى المعتزلة؛ لأن كون الخلود في النار من أعظم العقوبات إنما هو عند المعتزلة، وأما عندنا فلا يكون التصرف في ملكه طمعاً. (محمود) **وقد جعل حراً:** هذا الدليل مبني على القبح العقلي فيكون إلزامياً، وإلا فالأشعرية على أنه لا يقبح من الله سبحانه شيء، واعتراض عليه بأنه يجوز أن يكون عذاب الكافر أشد، أجيب بوجهين: أحدهما: أن المعتزلة لا يقولون بتفاوت العقاب شدة وضعفاً، بل يقولون: هو المصرة أقصى ما يكون، ثانيهما: أن الشارع أطلق الخلود حراً الكافر، من غير قيد بالشدة، فالتقييد ينافي الإطلاق. [النبراس: ٢٤٢]

كبيرة مات بلا توبة؛ إذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنب الكبائر، ليسوا  
أي من لم يصدر عنه ذنب

من أهل النار، على ما سبق من أصولهم، والكافر مخلد بالإجماع، وكذا صاحب  
الكبيرة مات بلا توبة، بوجهين: الأول: أنه يستحق العذاب، وهو مضرّة خالصة  
لا يمارحها منفعة

دائمة، فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة.  
أي استحقاق العذاب

والجواب: منع قيد الدوام، بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه، وهو  
الاستيجاب، وإنما الثواب فضل منه والعذاب عدل. فإن شاء عفا، وإن شاء عذبه  
ولا يجب شيء مهم

مدة، ثم يدخله الجنة.

**مصرة حادثة** قالوا: لولا الخلوص عن شوائب النفع لم يفصل عن مضار الدنيا، فإنها مضار من وجه دون آخر،  
فيجب أن يكون مافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير. [عند الحكيم: ١٢٩] **فيافي الخ** والمتنافيان لا يجتمعان،  
فيحط الأعمال بالكبيرة كما تحط بالكفر. يرد عليه: أن يبطل السيئة بالحسنة أولى من العكس، كقوله تعالى:  
«لَا يَجْعَلُ اللَّهُ سَبِيحًا لِلْبَشَرِ إِلَّا خَيْرًا» (هود: ١١٤)؛ ولقوله تعالى: «مَنْ جَاءَ أَحْسَنُ مِنْهُ خَيْرًا» (الأعراف: ١٦٠)  
قال أبو علي وأبو هاشم: إن المعاصي تحبط الطاعات إذا رادت عليها، وإذا زادت الطاعات أحطت  
المعاصي. [رمضان أفندي: ٢٥٤]

**والجواب:** بأن يقار: لا نسب أن العذاب مضرّة حادثة دائمة، بل هو مضرّة حادثة، فلا تنافي بين الثواب  
والعقاب، بل يعاقب ثم يثاب، ولو سلم تنافيهما فلا ينزّم منه تنافي الاستحقاقين، بأن يستحق المنفعة الدائمة من  
جهة الطاعات، والمضرّة الدائمة من جهة المعصية، ولو سلم لإبطال السيئة بالحسنة أولى، كما مر. [رمضان  
أفندي: ٢٥٤] **وهو الاستيحاح** أي وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى، فإن الصحيح عندنا: أنه لا يجب  
على الله سبحانه شيء، وإذا قلنا: إن المطيع يستحق الجنة، والكافر يستحق النار، فمعناه: أن الأول أهل لفصله،  
والثاني أهل لعذله. [النيراس: ٢٤٣]

**عذبه مدة** وجاء في الحديث: 'أن مكث بعض العصاة في النار ساعة، وبعضهم يوم، وبعضهم سنة، وبعضهم  
شهر، وأطول مكثهم مدة الدنيا سبعة آلاف سنة، (كذا رواه الحكيم الترمذي في "نواذر الأصول") وفي هذا المقام  
مبحثان: البحث الأول: رعمت المعتزلة أن ثواب المطيع، وعقاب صاحب الكبيرة واجبان على الله سبحانه،  
=

الثاني: النصوص الدالة على الخلود، كقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾، وقوله تعالى: ﴿مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾. <sup>(النساء: ٩٣)</sup> <sup>(البقرة: ٨١)</sup> <sup>(النساء: ١٤)</sup> **والجواب:** أن قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون إلا كافراً،.....

= أما الثواب فلوجوه: أحدها: أن التكيفات إما لا لغرض وهو عبث، وإما لغرض الله سبحانه وهو منزه عن الحاجة إليها، وإما لغرض العبد في الدنيا، وهي بيت المصائب والكدورات، وإما في الآخرة وهو المطلوب، والجواب: أنه لا عرض لفعله تعالى عبداً، وثانيها: أن العبادات حدمة شاقة يجب الأجرة، والجواب: أنها لا تكافي إحدى نعمه التي لا تحصى، فكيف يجب العوض عليها؟ وثالثها: عدم وجوبه يفضي إلى الكسل في الطاعات، والجواب: أن ظن الثواب عليها، وظن عقاب على تركها - دافع الكسل، رابعها: لو لم يقع لرم كذب نصوص الوعد، والجواب: أن مدلولها الوقوع، لا الوجوب. وأما العقاب فلوجوه: أحدها: أنه لو لم يجب لاجترأ الناس على المعاصي، ثانيها: لو لم يجب لرم كذب نصوص الوعيد، وجواها ظاهر مما سبق، ثالثها: لو لم يعاقب لرم التسوية بين المطيع والمعاصي، والجواب: أنه يمكن الفرق بالسبق إلى الجنة، ورفعة الدرجات، وكثرة النعيم، على أنه لا يقبح من الله سبحانه شيء، البحث الثاني: ذهبت المعتزلة إلى الإحباط، وسوا عليه خلود صاحب الكبيرة في النار، فقال جمهورهم: يحبط طاعات العمر بكبيرة واحدة، وذهب الجبائي إلى أن الكثير يحبط القليل، فإذا زادت الطاعات أحبطت المعاصي من غير أن ينقص ثوابها، وأما إذا رادت المعاصي على الطاعات أحبطت الطاعات من غير أن ينقص عقابها، وقال ابنه أبو هاشم: يتساقط المتساويان ويبقى الرائد، للثواب أو العقاب، وذهبت المرحمة إلى أن الإيمان يحبط المعاصي كلها، وهو مذهب مقاتل بن سليمان المفسر، وقالت الأشاعرة: إذا اجتمع في المؤمن طاعات ومعاصي فأمره إلى الله سبحانه، إن عفا عنه فبفضله، وإن عاقبه فبعذله. [النبراس: ٢٤٣]

**والجواب أن قاتل** أي الجواب عن الآية الأولى، أي المعنى: من يقتل مؤمناً لكونه مؤمناً، ولا شك أن هذا لا يكون إلا مع استقباح الإيمان، وهو كفر، وقد يحتج عليه بالقاعدة المشهورة، من تعليق الحكم المشتق بدل على كون مآخذ الاشتقاق علة للحكم، نحو: **مَنْ يَكْفُرْ فَإِنَّهُ سَيُجْزَىٰ جَزَاءً كَثِيرًا** (البقرة: ٢١٧)، وأجيب عن الآية بوجوه أخر، أحدها: أن هذا جراءة إن جوري عليه، ولكنه لا يكمل جراءة إيماء لوعده المؤمنين بالجنة، وعن أبي هريرة **عَنِ النَّبِيِّ ﷺ** في قوله: **مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا** (النساء: ٩٣) قال: **بِحَارِهِ**، (رواه الطبراني بسند ضعيف)، ثانيها: متعمداً أي مستحلاً، ثالثها: أنها نزلت في مقيس بن ضبابة، وجد =

وكذا من تعدى جميع الحدود، وكذا من أحاطت به خطيئته وشملته من كل جانب، ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل، كقولهم: "سجن مُخلّد"، ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود، كما مر.

—أحاه مقتولا بالمدينة في بني السجار، فأمرهم رسول الله ﷺ بأن يدفعوا إليه الدية، فأخذ الدية، ثم قتل مؤمنا ورجع إلى مكة مرتدا، (رواه ابن جرير عن عكرمة تلميذ ابن عباس ر. هـ). [النبراس: ٢٤٤] وكذا من تعدى جواب عن قوله: 'من يعص الله ورسوله' أي المراد بالحدود جميع الحدود، ومن تعدى جميعها فلا شك في أنه كافر؛ لأن أعظمها الإيمان بالله ورسوله ﷺ. ومما يدل عليه أنها نزلت حين أنكر عبيدة بن حصص الفارسي ما قسم الله تعالى من أمواله، وقال: لا وارث إلا من قاتل على طهر أخيل، وأحرم النساء والولدان. [النبراس: ٢٤٤]

من أحاطت به جواب عن الآية الثالثة، أي معنى الإحاطة: أن يعم الخطيئة ظاهره وباطنه، فحينئذ لا يبقى في قلبه تصديق، ولا في لسانه إقرار، وهذا لا يكون إلا في الكافر. [النبراس: ٢٤٤]

ولو سلم فالخلود أي لو سلم أن الآيات الثلاث في حق الفاسقين والكافرين، فالخلود يستعمل في المكث الطويل من غير دوام، كقولهم: "سجن محلد" اسم معقول من التحديد، ومن الظاهر: أن المكث في السجن ليس دائما لانقطاعه ولو بالموت، واعترض عليه بأن الخلود حقيقة في الدوام، وبجواز في المكث الطويل، بديل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُجَاهِدْ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّهُ لَنَحْلِقَ إِلَهُاتَ الْبَشَرِ﴾ (النساء: ٣٤)؛ إذ حقيقة لا يجوز فيها، مع أن بوحا، عَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ، وهو مكث طويل، وقد تقرر أن الأصل في الاستعمال هو الحقيقة، وأجيب بأن وجدده يستعمل في المكث الطويل، استعمالا شائعا بلا قرينة، وهذا ينفي التجوز، فلا بد إما من القول بالاشتراك، وإما بأنه موضوع للمكث الطويل مع دوام أو بدونه، والثاني أفضل؛ لأن الاشتراك خلاف الأصل. ثم لا نسلم أن ألف سنة مكث طويل على الإطلاق، بل الطويل أمر إضافي، وندا يسمى هذا العالم بالديار لقلة مدته، ولو سلم معقول: الخلود في الآية محمول على أحد قسمي المكث الطويل بقرينة الحال، لا لأن اللفظ موضوع له. [النبراس: ٢٤٥]

ولو سلم أي أن الخلود لا يستعمل إلا في الدوام، فمعارض أي ما ذكرتم من الآيات بالنصوص الدالة على عدم الخلود: أي عدم وجود فساق المؤمنين، كما مر، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُجَاهِدْ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّهُ لَنَحْلِقَ إِلَهُاتَ الْبَشَرِ﴾ (النوبة: ٧٢) وحديث أبي ذر رضي الله عنه: 'وإن ربي وإن سرق'. [النبراس: ٢٤٥]

## [مبحث الإيمان]

**والإيمان في اللغة التصديق، أي إذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا، إفعال من الأمن، كأن حقيقته "أمن به" آمنه التكذيب والمخالفة، يعدى باللام كما في قوله تعالى: حكاية عن إخوة يوسف <sup>أي معناه الحقيقي</sup> **فكذب**.....**

**في اللغة التصديق** خلافا لمن ذهب إلى أن التصديق معناه الشرعي من وضع الشارع، أما في اللغة فصعاه: جعل الغير آمنا على أن المهمة للتعدية، أو صيرورة الشخص ذا أمن أي وثوق واعتماد على أن المهمة للصيرورة، ودليل ما اختاره الشارح وجوه: أحدها: قوله تعالى: **وَيُؤْمِنُ بِحُكْمِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ** (يوسف ١٧) أي مصدق، الثاني: أن النبي **ﷺ** سئل عن الإيمان، فقال: **الإيمان بالله ورسوله، والحديث**. فلو لم يكن الإيمان في اللغة بمعنى التصديق - لم يصح هذا التفسير؛ إذ المقصود به كشف المفهوم الشرعي على أهل اللغة مما يعرفونه، الثالث: أن النبي **ﷺ** كان يدعو الأعراب إلى أن يؤموا بالله ورسوله، فلو كان الإيمان مقولا عن المعنى اللغوي إلى مصطلح شرعي، كان ذلك حطانا بما لا يفهم، الرابع: أن الأعراب كانوا إذا أمروا بالإيمان بالله ورسوله أطاعوا، ولم يسألوا عن معنى الإيمان، مع جهلهم بمصطلحات الشرع، الخامس: أن النقل خلاف الأصل، فلا يصار إليه بلا ضرورة. [النيراس: ٢٤٥]

**إذعان** الإذعان في اللغة: الخضوع والطاعة والانقياد، والمراد ههنا: تسليم الحكم والاعتقاد به. [النيراس: ٢٤٥]

**آمنه التكذيب** أي جعله آمنا عن التكذيب، فالضمير مفعول أول، والتكذيب مفعول ثان، وهذا بيان للمناسبة بين المعين للإيمان، أولهما معناه الأصلي بحسب اشتقاقه من الأمن، وهو جعل الغير آمنا، ثانيهما معناه بحسب الوضع الثاني وهو التصديق، وكلا المعنيين لغوي وحقيقي، ولكن الأول يشابه الحقيقي، والثاني يشابه المجازي، وتوصيح ذلك: أن أهل اللغة كثيرا ما يضعون اللفظ لمعنى ثان، ومناسب لمعناه الأصلي، كما أن الكتابة في الأصل الجمع، ولذا يسمون العسكر كتبية، ثم وضعوها هذه الصناعة؛ لأنها جمع الحروف، وكما أن القواد في الأصل اللحم المشوي، ثم وضع للقلب لسواد لونه، وأمثال هذا كثيرة، وكلا المعين حقيقي، لكن الأول كالحقيقي والثاني كالمجازي، ولذا قال الشارح: "كأن" بلفظ التشبيه، يريد أن الإيمان في الأصل جعل الغير آمنا، ثم وضع للتصديق؛ لأن المصدق كأنه يجعل المخبر آمنا من التكذيب والمخالفة. [النيراس: ٢٤٦]

**يعدى باللام**: أي يعدى الإيمان بمعنى التصديق إلى مفعوله باللام.

﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ أي بمصدق، وبالباء كما في قوله **عنه**: "الإيمان أن تؤمن بالله" \*  
(يوسف: ١٧)  
الحديث أي تصدق، وليست حقيقة التصديق أن تقع في القلب نسبة الصدق إلى  
الخبر أو المخبر من غير إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول ذلك بحيث يقع عليه اسم  
أي نسبة التصديق  
التسليم، على ما صرح به الإمام الغزالي **رحمه الله**.

**تخوم** أي عَصْدُق في أن يوسف أكله الدُّب، والتفسير بالمصدق إشارة إلى إثبات أن الإيمان في اللغة التصديق. قيل: الأولى التمثيل بقوله تعالى: ﴿لَمَّا نَسُوا مَا فِي الْأَلَمِ الْأُولَى﴾ (الشعراء: ١١١)؛ إذ اللام في "لما" يحتمل أن تكون لتقوية العمل؛ لنصف الاسم الفاعل في العمل، كما في قوله تعالى: ﴿لَمَّا نَسُوا مَا فِي الْأَلَمِ الْأُولَى﴾ (يوسف: ٤٣) قوي الفعل باللام لتأخره عن المعمول لا للتعدية، وأجيب: أن الاحتمال الضعيف لا ينافي الاستشهاد، ولك أن تقول: أراد التطهير لا الإشهاد. [النبراس: ٢٤٦]

**الحديث** أي محم الحديث، وهو أن سائلا قال: أخبرني عن الإيمان، فقال: [الذي هو] من الله ومن رسوله ومن كتابه ومن خلقه ومن ربه. اعلم! أن مختار الشارح أن معنى الإيمان في اللغة والشرع واحد، وهو التصديق ولا فرق، إلا بأن متعلقه في اللغة مطلق، وفي الشرع خاص وهو ما جاء به الشارع، فليس مقولا من معنى لعوي إلى معنى شرعي. واستدل على ذلك أولا بهذا الحديث؛ لأن تفسير الإيمان الشرعي بالإيمان اللعوي دليل اتحادهما وعدم النقل، وثانيا: بدعوة النبي ﷺ الأعراب إلى الإيمان بالله ورسوله بلا تفسير، وإيجابتهم بلا استفسار، مع جهلهم بالمقولات الشرعية. ثم فرع الشارح على هذا الأصل تضعيف قول بعض أهل السنة: "إن الإيمان تصديق وإقرار" وبإبطال قول المعتزلة: "إنه تصديق وإقرار وعمل". هذا ملخص كلامه في بعض مصنفاته. [النبراس: ٢٤٧]

ولست حقيقته التصديق جواب عن إشكال مشهور، وهو: أن بعض الكفار كانوا يعمدون أن النبي ﷺ صادق، كـ أهل الكتاب كانوا يعرفونه كما يعرفون آبائهم، فوجد منهم التصديق، ومع ذلك لم يحكم الشرع بإيمانهم، فعلم أن التصديق وحده ليس بإيمان، فأجاب عنه بقوله: وليست حقيقة التصديق الخ. [النراس: ٢٤٧]

يقع عليه وحاصله: أن التصديق هو التسليم، ولم يكن التسليم حاصلًا لهم، بل كان علمهم بصدق النبي ﷺ كعلم السوفسطائي بوجود العالم، فإن هذا العلم ضروري لا يخلو عنه عاقل، فهو حاصل للسوفسطائي، لكنه لا يدعن ولا يسلم وجوده. [النراس: ٢٤٧]

\* أخرجه البخاري في صحيحه، باب سؤال جبريل النبي ﷺ، إلخ، رقم الحديث: ٥٠.

وبالجملة: المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ "گرویدن" وهو معنى التصديق المقابل للتصور، حيث يقال في أوائل علم الميزان: إن العلم إما تصور، وإما تصديق، صرح بذلك رئيسهم ابن سينا.

فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئاً من أمارات التكذيب والإنكار، كما فرضنا أن أحداً صدق بجميع ما جاء به النبي ﷺ، وسلمه، وأقر به، وعمل به، ومع ذلك شد الزنار بالاختيار، أو سجد للصنم بالاختيار، نجعله كافراً؛ لما أن النبي ﷺ جعل ذلك علامة التكذيب والإنكار، وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق إلى حل كثير من الإشكالات الموردة في مسألة الإيمان.

گرویدن. وهو التسليم بلا استكبار وعناد وإنكار. [النيراس: ٢٤٧] معنى التصديق: أي المعنى الذي يعبر عنه بـگرویدن معنى التصديق. صرح بذلك: حيث قال في كتابه المسمى "بدائش نامه": دانستن بر دو گونه است، یکی دریافتن ودررسیدن، وآنرا تنازی تصور خوانند، دوم گرویدن وآنرا تصديق خوانند. والظاهر أن مقصوده من هذا النقل: أنه قسم من العلم الذي هو من مقولة الكيف، لا من مقولة الفعل، وليس المراد أنه مرادف أو مساو للتصديق الميزاني، لما عرفت من أنه عبارة عن العلم القطعي. (عصمت)

فلو حصل هذا: إشارة إلى أن الكفر في مثل هذه الصورة في الطاهر، وفي حق إجراء الأحكام، لا فيما بينه وبين الله تعالى. [الحياي: ١٣١، ١٣٠] الزنار: بالضم والتشديد حيط يحيط به الكفار في أعناقهم علامة هم. نجعله كافراً. أي نحكم بكفره ظاهراً وباطناً، وهو محتار الشارح، فقد نص في "شرح المقاصد" و"رسائله الإيمان": بأن التصديق المقارن بأمارات التكذيب كالعدم لا يعتد به، وذهب بعض العلماء إلى أنه كافر في أحكام الدنيا، ومومن عند الله تعالى، ولكنه عاص بالتشبه بالكفار. [النيراس: ٢٤٨]

علامة التكذيب: لأن كونه علامة للتكذيب ثابت بالإجماع، والإجماع حجة باحديث. [النيراس: ٢٤٨] الإشكالات. فأحدها: أنه لو كان التصديق إيماناً لكان أبو جهل مؤمناً، والحل: أنه لم يكن مصداقاً لعدم الإدعان والتسليم الذي هو حقيقة التصديق، ثانيها: أن الفقهاء يحكمون بكفر من سجد للصنم، ولو كان مصداقاً =



## [معنى الإيمان في الشرع]

وإذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الإيمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى. أي تصديق النبي ﷺ بالقلب، في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى إجمالاً، فإنه كاف في الخروج عن عهدة الإيمان، ولا تنحط درجته عن الإيمان الإجمالي.

= مقراً مصداً صائماً، وكذا من استهراً تحكمه شرعي. وهذا مشكل. سواء قلنا: إن الإيمان هو التصديق وحده، أو مع الإقرار، أو مع العمل أيضاً، والحال: أن الإيمان مقارن بعلامات التكذيب في حكم العدم، ثالثها: أن المصدق المقر المباشر لعلامات التكذيب لا يزول تصديقه ولا إقراره، فجعلتهما في حكم العدم تحكماً، وإحال: أن هذا ليس بالرأي والدليل العقلي، ولكن الشارع جعل لإيمانه كالمعذور، والله يفعل ما يشاء. [النيراس: ٢٤٨، ٢٤٩]

بما جاء يعني من حيث إنه ما جاء به الرسول من عند الله، حتى أن من صدق بوحدانية الله بالدليل، ولم يصدق ما جاء به من عند الله - لم يكن بهذا التصديق مؤمناً، ومن صدق بما جاء به محمد ﷺ من عند الله بأنه جاء من عند الله من غير تصديق بأنه جاء محمد ﷺ من عند الله - لم يكن مؤمناً بمحمد ﷺ. [عصام: ٢٢٦]

بالضرورة قيل: أراد بالضرورة ما يقابل الاستدلال، فالضروري كالمسموع من فم رسول الله ﷺ، أو المقول عنه بالتواتر، كالتفرد، والصلوات الخمس، وصوم رمضان، وحرمة الخمر والزنا، والاستدلال: كوحدة الصانع، ووجوب الصلاة، وحرمة الخمر، ونحوها، وقيل: أراد بالضرورة الاشتغال بين الخاصة والعامة، ضرورياً كان الحكم أو استدلالياً. [النيراس: ٢٤٩]

من عند الله تعالى قيد بذلك؛ لأن النبي ﷺ قد يجتهد فيكون خطأ، كما ذكره الأصوليون، وكان النبي ﷺ يشاور الصحابة فيما لم يوح إليه، وهم يرجعون في ذلك، وما خرج النبي ﷺ إلى بدر نزل على أقرب مياحه، فقال بعض الصحابة: أ وحي أم رأي؟ فقال: "رأي"، قال: تزل على أعد مياحه لئلا يشرب العدو، فقام ونزل بعدها. ولما حوضر المدينة رادها الله شرفاً - أرسل النبي ﷺ إلى العدو بالصبح على صف ثمار المدينة، فقال الأعداء: إن كان وحياً سمعنا، وإن كان رأياً فلا نعطيهم إلا السيف، فلم يصاحهم. وأمثاله كثيرة، وفي الحديث: ما حدثكم عن نبي سمعته على فهم حق، وما كنت فيه من من نفسي فإني أشرب. حصي: نصب، ذكره القاضي عياض. [النيراس: ٢٤٩] إجمالاً مفعول مطلق للتصديق من غير لفظه. الإيمان التفصيلي: أي لا تنحط درجة الإيمان الإجمالي عن درجة الإيمان التفصيلي في الاتصاف بأصل الإيمان؛ إذ لا شك في أن التفصيلي أكمل -

**فالمشرك المصدق** بوجود الصانع وصفاته - لا يكون مؤمناً إلا بحسب اللغة دون الشرع؛ لإخلاله بالتوحيد، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾، والإقرار به أي باللسان، إلا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً، (يوسف: ١٠٦) والإقرار قد يحتمله، كما في حالة الإكراه. فإن قيل: قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة؟ قلنا: التصديق باق في القلب، والذهول إنما هو عن حصوله.

= على ما احتاره الشارح فيما بعد. [النبراس: ٢٤٩] **فالمشرك المصدق** تفريع على قوله في جميع ما علم بحسب اللغة. ودك لتصديقه بوجود الصانع وصفاته. **لإخلاله بالتوحيد**. الذي هو أعظم ما جاء به الرسول ﷺ فلم يوجد منه الإيمان الشرعي.

**إلا أن التصديق**. أي التصديق والإقرار ركنان للإيمان، إلا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط، واعتراض عليه بوجهين: أحدهما: أن أطفال المؤمنين مؤمنون إجماعاً ولا تصديق لهم، أوجب بأن الكلام في الإيمان الحقيقي لا الحكمي، ويمكن أن يحاب بأن الشارع جعل الحاصل الذي لا يطرأ عليه الصد - في حكم الباقي، وقد آمن كل سمة يوم الميثاق، فهم على هذا الإيمان ما لم يطرأ الكفر. والفرق بين الجوابين طاهر، الثاني: أن التصديق بالحكم يرول بعد ما نسح، كتصديق الصحابة بأن القبة بيت المقدس، وأن الحرم مباح، فإنه سقط بعد التحويل والتحريم، أوجب بجمع السقوط، فإثم بعد التحويل كانوا مصدقين بأن القبة قبل النسخ هو بيت المقدس، وبعده الكعبة. [النبراس: ٢٤٩، ١٥٠]

**كما في حالة الإكراه** حتى لو وجد كمة الكفر على لسانه، ولكن قلبه ثابت بالإيمان - لم يكن كافراً، بل مؤمناً ألبته، وقولهم: 'انتفاء الجزء يستتزم انتفاء الكل' إما هو في الماهية الحقيقية لا الاعتبارية، وإذا سقط الإقرار كان التصديق نفس الإيمان، وكونه نفساً أو جزءاً في الخالص، جائر في الماهية الاعتبارية، مع أن الجزء الساقط يقدر في حكم الثابت، كما في حالة الإكراه، وكما في الأخرس، لكن ثبوت إشارته ماب إقراره. [رمضان أفندي: ٢٥٧] **فإن قيل**. نقض على قوله: لا يحتمل السقوط. **حالة النوم والغفلة**. عند اشتغال القلب بغيره.

**التصديق باق**. اعترض عليه بأن التصديق إدراك، والنوم ضد الإدراك عند المتكلمين، ولذا صرحوا بأن الرؤيا خيال باطل، أوجب أولاً بأن مراد المتكلمين: أن النوم ضد الإدراك الحادث فيه، لا ضد الإدراك الباقي الذي كان حاصلًا في اليقظة، وعلى تقدير التسليم فاتحاد محليهما ممنوع، على ما ذهب إليه الأستاذ، ويدل عليه قوله ﷺ: **سأ عبي ولا ينام قبي**، فتأمل. [النبراس: ٢٥٠] و(حاشية عبد الحكيم) **عن حصوله**: أي عن علم حصوله في القلب، وأما حال التذكر فلا ذهول عما في القلب.

ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي، حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال، أو في الماضي، ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب. هذا الذي ذكره من أن الإيمان هو التصديق والإقرار - مذهب بعض العلماء، وهو اختيار الإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام، ومذهب جمهور المحققين إلى أنه هو التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا، لما أن تصديق القلب أمر باطن لا بد له من علامة، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه، فهو مؤمن عند الله، وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا.

ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه - كالمنافق - فبالعكس، وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور، والنصوص معاضدة لذلك. قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾، وقال الله تعالى: ﴿وَقُلُوبُهُمْ مُّطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾، .....  
(الحجرات: ٢٢) (النحل: ١٠٦)

ولو سلم أي لو سلم أن التصديق لا يبقى في النائم والعاص. [المراس: ٢٥٠] حتى كان المؤمن ولذلك يبقى مع الإقرار مرة في العمر، مع أنه جزء من (مفهوم) الإيمان. [الحياتي: ١٣١] جمهور المحققين قيل: ومهم الإمام الأعظم - لإجراء الأحكام من حرمة الدم والمال، وصلاة الجسادة، ودفعه في مقابر المسلمين. وهما مذهب ثالث، وهو: أن الإقرار ليس بركن إلا عند الطلب، فمن طلب منه الإقرار فسكت من غير عذر، فهو كافر عند الله سبحانه. [المراس: ٢٥٠] مؤمن عند الله وهذا إذا لم يكن مباشراً لعلامات التكذيب، وإلا فهو كافر عند الله أيضاً، بخلاف لبعضهم. [المراس: ٢٥٠، ٢٥١]

فبالعكس. أي مؤمن عند الحق، كافر عند الله تعالى. [المراس: ٢٥١] وهذا أي كون الإيمان هو التصديق فقط. والنصوص: إنما جعلها معاضدة، لا حججاً عليه، ما أنه يحتمل أن يكون تخصيص القلب بالذكر؛ لأنه رئيس الأعضاء، ومستتبع لما عداه على ما دل عليه قوله: "إن في الحسد مصعة، إذا صلحت صلح الحسد كله، وإذا فسدت فسد الحسد كله، ألا وهي القلب"، والحديث أيضاً يفيد اعتبار عمل القلب، لا عدم اعتار عمل اللسان. (أبو ورد) معاضدة لذلك. لدلالاتها على أن القلب هو محل الإيمان. [المراس: ٢٥١]

وقال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، وقال النبي ﷺ: "اللهم ثبت قلبي على دينك" وقال ﷺ لأسامة حين قتل من قال: لا إله إلا الله: "هلا شققت قلبه"، فإن قلت: نعم! الإيمان: هو التصديق، لكن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا التصديق باللسان، والنبي ﷺ وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة، ويحكمون بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه؟ قلت: لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب...  
أي عند أهل اللغة

وقال النبي ﷺ: هذه شبهة أولى للكرامية. حين قتل. دهاها إلى أنه م يكن مصدقا بالقلب. (شرح المقاصد) قلبه. أورد على الاستدلال به: أنه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزاء الإيمان، أي: هلا شققت وعلمت انتهاء الجزاء الذي هو التصديق، ليزم منه انتفاء الإيمان وإباحة القتل، أوجب بأن قوله: "والنصوص معاصرة لذلك" - إشارة إلى أن الإيمان هو التصديق، وأن الإقرار شرط لإجراء الأحكام، فالنصوص الأربعة للأول، والخامس للثاني. [البراس: ٢٥١]

فإن قلت هذا السؤال عام الورود على المذهبين السابقين؛ لأن المفهوم منه: أن الإيمان عبارة عن التصديق باللسان وهو الإقرار، لا عن المجموع المركب من التصديق القلبي والإقرار، أو عن التصديق القلبي فقط، ولكن الظاهر إirاده على المذهب الذي هو أن يكون الإيمان عبارة عن التصديق القلبي. [رمضان أفندي: ٢٥٩] فإن قلت: اعتراض من قل الكرامية الذي يقولون بأن الإيمان هو الإقرار فقط. إلا التصديق. وقد حققتم أن الشرع لم ينقل الإيمان من المعنى اللغوي، بل إنما حصص متعلقه، فلزمكم أن يكون الإيمان الشرعي هو الإقرار، لا فعل القلب. [البراس: ٢٥٢] والنبي ﷺ: هذه شبهة ثانية للكرامية. من غير استفسار: ثبت أن الإيمان فعل اللسان لا القلب.

عمل القلب. واعلم! أن المذهب في الإيمان ثمانية: أحدها لشيخ أبي منصور الماتريدي وجمهور المحققين، وهو المروي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه التصديق القلبي فقط. وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا، وثانيها لشمس الأئمة السرحسي، وفخر الإسلام الردوي، وإليه ذهب المصنف رحمه الله. أنه التصديق القلبي والإقرار اللساني، وثالثها لجمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء: أن الإيمان تصديق باللسان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، ورابعها للكرامية: أنه مجرد كلمتي الشهادة، وحامسها: أنه أعمال الجوارح مطلقا من الأفعال والتروك، وسادسها: الأعمال المفترضة فقط، وسابعها لطائفة من القدرية: أنه معرفة الله تعالى فقط، وثامنها لطائفة أخرى منهم: أنه هو معرفة الله تعالى، وما جاء به الرسول ﷺ. (ملا صادق)

\* أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير".

حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى، أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي. لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف، بأن المتلفظ بكلمة "صدقت" مصدق للنبي ﷺ مؤمن به، ولهذا صح نفي الإيمان عن بعض المقرين باللسان، قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾، وقال الله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾. <sup>(البقرة: ٨)</sup> وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في <sup>(الحجرات: ١٤)</sup> أنه يسمى مؤمناً لغةً، وتجري عليه أحكام الإيمان ظاهراً، وإنما النزاع في كونه مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى،.....

حتى لو فرضنا هذا جواب عن الشبهة الأولى للكرامية، وحاصله: أنه لو كان التصديق فعل اللسان لزم أن يكون امتنع بكلمة "صدقت" - سواء كانت مهمة، أو موضوعة لمعنى آخر غير الإذعان القلبي - مصدقا بحسب اللغة، ومؤمناً بحسب الشرع، واللام ناطل إجماعاً. فعدم أن التصديق الحقيقي ليس هو التلفظ بكلمة 'صدقت'، بل هو مدلول هذه الكلمة، فثبت أن أهل اللغة يعرفون لتصديق معنى سوى الإقرار، وهو الإذعان. واعتراض عليه بأن المعتبر عندهم ليس بمجرد التلفظ، بل اللفظ الدال، سواء وجد مدلوله أو لم يوجد، ودفع بأنه لا معنى لاعتبار دلالة اللفظ الدال بلا وجود المدلول. [النيراس: ٢٥٢] وهذا أي لأجل أن الإيمان فعل القلب، لا الإقرار فقط، صح نفي الإيمان، وهذا يصح أن يكون جواباً ثانياً، ويجوز أن يكون تأييداً للجواب الأول. [النيراس: ٢٥٢]

وأما المقر باللسان هذا شروع في الجواب عن الشبهة الثانية للكرامية، كما في 'المواقف'، وحاصله: أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا يحكمون على المقر بالإيمان الظاهر المسجي عن السيف، لا بالإيمان الحقيقي المسجي عن العذاب الأبدي، ونزاعاً في الثاني لا في الأول. وأورد على قوله: "يسمى مؤمناً لغة" بأنه مخالف لما تقدم من أن الإيمان في اللغة تصديق بالقلب، أوجب بأن هذه التسمية ليست من حيث دلالة إقراره على الإذعان؛ وذلك لأن الشر لا يطلع على ضمير غيره، وإنما يحكم بوجود المضمرات في غيره. استدلالاً بالأثار الصادرة عنه، فمن رأى رجلاً بضرب عنده سماه غضباناً، لا من حيث الضرب؛ لأن الضرب ليس هو الغضب بل؛ لأن الضرب دليل على حصول الغضب فيه. [النيراس: ٢٥٢ بتغيير]

والنبي ﷺ ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة، كانوا يحكمون بكفر المنافق. فدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان، وأيضاً الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه، وقصد الإقرار باللسان، ومنعه منه مانع من خرس ونحوه. فظهر أن ليست حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشهادة، على ما زعمت الكرامية. ولما كان مذهب جهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء، أن الإيمان تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، أشار إلى نفي ذلك بقوله: **فأما الأعمال أي الأعضاء** الطاعات، فهي تتزايد في نفسها، والإيمان لا يزيد ولا ينقص.

فهيها مقامان: الأول: أن الأعمال غير داخلة في الإيمان، لما مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق؛ ولأنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (الفرقة: ٢٧٧)، مع القطع بأن العطف يقتضي المغايرة، وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه، وورد أيضاً جعل الإيمان شرطاً لصحة الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾ (النساء: ١٢٤)، مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط؛.....

والنبي ﷺ هذا جواب ثان عن الشبهة الثانية بطريق المعارضة. [النبراس: ٢٥٣] **والتكلمين** سوى الأشاعرة، وهم الخوارج والمعتزلة، وهم جم غفير، والمخالف وإن كان صالاً يسمى متكلماً. [النبراس: ٢٥٣] **يقتضي المغايرة** قيل: الجزء غير الكل، فيجوز العطف على تقدير كون العمل جزء الإيمان أيضاً، والجواب: أن هذا تدقيق فسخي، أما أهل اللسان فلا يحكمون بتغايرهما. [النبراس: ٢٥٤]

**وعدم دخول المعطوف** قيل: عطف العام على الخاص شائع، نحو: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجُنَّةٍ﴾ (النساء: ٩٨)، أحيب بأن الأصل عدم الدخول إلا مجازاً، فلا يترك الحقيقة إلا للضرورة. [النبراس: ٢٥٤]

لامتناع اشتراط الشيء لنفسه، وورد أيضا إثبات الإيمان عن ترك بعض الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ <sup>(حجرات ٩)</sup> **على ما مر، مع القطع بأنه لا تحقق للشيء بدون ركنه.**

ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الإيمان، بحيث أن تاركها لا يكون مؤمنا، كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب إلى أنها ركن من الإيمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان، كما هو **مذهب الشافعي** <sup>(١)</sup>. وقد سبقت تمسكات المعتزلة بأجوبتها فيما سبق.

**لامتناع اشتراط** وذلك؛ لأن الشرط لو كان داخلا في المشروط لزم أن يكون الشيء شرطا لنفسه، لأن شرط الكل شرط لكل جزء من أجزائه. [رمضان أفندي: ٢٦١، ٢٦٢] **على ما مر** في شرح قول المصنف **«الكثرة لا تخرج العدد المؤمن من الإيمان»**. [النيراس: ٢٥٤] **مع القطع** فهو كان العمل ركن الإيمان كان تاركه غير مؤمن.

**مذهب الشافعي** وأهل الحديث، وتحقيق المقام: أن السلف وأهل الحديث جعلوا العمل جزء الإيمان، واستدل بعضهم بحديث علي <sup>(ع)</sup> قال: قال رسول الله <sup>(ص)</sup> **«لا إيمان لمن لا عمل له»** <sup>(٢)</sup> (رواه ابن ماجة)، وفي صحته كلام. وبالجملة: هو مذهب جمع كثير من الصحابة والتابعين، لكن هؤلاء صرحوا أن ترك العمل مؤمن، وهذا مشكل؛ لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل، وكان البخاري صاحب الصحيح <sup>(٣)</sup> يبالغ في أن العمل من الإيمان، حتى قال: "كنت الحديث عن ألف وثمانين نفسا، ولم أكتب إلا عن قال: الإيمان قول وعمل، ومع ذلك قال في قوله **«لا إيمان لمن لا عمل له»** لا ينافي مع ما لا يكون هذا مؤمنا تاما، ولا يكون له نور الإيمان"، انتهى. وللعلماء في توجيه كلامهم وجهان: الأول: ما اختاره الشارح في مصنفاته، وهو: أن الإيمان يطلق على ما هو أساس النجاة عن العذاب المحلد، وهو التصديق وحده، أو مع الإقرار، وعلى الكامل المسيحي عن كل عذاب، وهو التصديق والإقرار والعمل. فالأول مقابل الكفر، والثاني مقابل العصيان، وأورد عليه: أنه لا يبقى هم نراخ مع المتكلمين حينئذ، مع أن البراع مشهور، وأجيب بأن البراع في أن الإيمان عند الإطلاق ينصرف إلى الأول عند المتكلمين، وإن اشأني عند أهل الحديث، -



## [زيادة الإيمان ونقصانه]

المقام الثاني: أن حقيقة الإيمان لا تزيد ولا تنقص، لما مر من أنها التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان، .....

- الثاني: ما احتاره العلامة خلال الدين الدوالي، وهو: أن المعتزلة جعلوا الأعمال جزء من حقيقة الإيمان، داحلة في قوامه، فيلزم من عدمها عدمه، أما السلف فجعلوها جزء عرفية، لا يلزم من عدمها عدمه، كالشعر والظفر واليد والرجل للإنسان، وكالأوراق والأغصان للشجرة، ولا يلزم من انعدام هذه الأجزاء انعدام الإنسان والشجرة. فلفظ الإيمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبين الأعمال، كما أن المعتز في الشجرة المعنية في العرف هو القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والأوراق، فلا يحكم بانعدام الإيمان ما بقي التصديق، كما لا يحكم بانعدام الشجرة ما بقي ساقها. [النراس: ٢٥٤، ٢٥٥]

أن حقيقة الإيمان اعلم! أن العلماء اختلفوا في زيادة الإيمان ونقصانه على أربعة مذاهب، الأول: مذهب كثير من السلف، وهو: أنه يزيد وينقص، بناء على أن العمل جزء منه، وهو مروى عن عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، وعبد الله بن مسعود، وأبي الدرداء، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمرو، وأبي هريرة، وحذيفة، وعائشة رضي الله عنها، ومن التابعين ومن بعدهم: عمر بن عبد العزيز، وكعب الأحبار، وعروة، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وروى بعض المحدثين في ذلك أحاديث، فمن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **الإيمان ينقص** (رواه الجوزقاني) وقال حسن: ولكن قال الإمام محمد بن عبد الله اللغوي: لم يصح في رفعه حديث. وبالجملة: مقالات الصحابة والسلف فيه كثيرة، وفي المرفوع خلاف، الثاني: مذهب الإمام أبي حنيفة والمتكلمين من أهل السنة: أنه لا يزيد ولا ينقص، بناء على أنه التصديق اليقيني غير القابل للتفاوت، وقد يروى فيه أحاديث، ولكن المحدثين أجمعوا على أنها موضوعة، كحديث أبي هريرة رضي الله عنه. أن وفد ثقيف سألوا عن الإيمان هل يريد وينقص؟ قال النبي ﷺ: **لا ينقصه شيء**، قال البخاري: من حدث به ضرب وحسن. ثم الإمام الأعظم إما يستدل بأن الإذعان لا يقبل التفاوت، فلا يلزم من بطلان الحديث بطلان مذهبه، الثالث: مذهب القاصي عصد الدين، وهو: أنه يزيد وينقص مع أنه التصديق، وهو يقول بأن الظن يكفي تصديقا، ولو سلم أن التصديق هو اليقين، فلا سلم أن اليقين لا يقبل التفاوت، وهو قول غريب مخالف للجمهور، الرابع: مذهب قوم، أنه يزيد ولا ينقص، بناء على أن الشخص مؤمن إجمالا، ثم يزيد تصديقه بالتفصيل، ومن العجب: أن بعضهم استدل عما روي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه: أنه كان يورث المسلم من الكافر، ولا يورث الكافر من -



ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد بل أكمل، وما ذكر من أن الإجمالي لا ينحط عن درجته فإنما هو في الاتصاف بأصل الإيمان. وقيل: إن الثبات والدوام على الإيمان زيادة عليه في كل ساعة، وحاصله: أنه يزيد بزيادة الأزمان، لما أنه عرض لا يبقى إلا بتحدد الأمثال.

وفيه نظر؛ لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء، كما في سواد الجسم مثلاً. وقيل: المراد زيادة ثمرته وإشراق نوره وضيائه في القلب، فإنه يزيد بالأعمال، وينقص بالمعاصي.

جواب ثالث عن الآيات

أريد أي التفصيلي أزيد من الإجمالي؛ لأن ما يتعلق به الإجمالي أمر واحد، وهو ما جاء به الشارع، وما يتعلق به التفصيلي أمور كثيرة، فالإجمالي تصديق واحد، والتفصيلي تصديقات. [النبراس: ٢٥٦] هو في الانصاف والمساواة في أصل الإيمان لا يجمع التفاوت في الكمال، كما أن اتصاف رجلين بالشجاعة لا يجمع كون أحدهما أشجع. [النبراس: ٢٥٦] وقيل جواب ثان عن الآيات، واجيب إمام الحرمين، وهو مع كونه شافعيًا يقول: الإيمان لا يزيد ولا ينقص. [النبراس: ٢٥٦]

أنه يريد تحرير الجواب: أنه ليس المراد بالزيادة في الآيات زيادة حقيقة التصديق في نفسه، بل زيادة أعددته، وهذا بالاستمرار عليه وعدم الدهول عنه، فإن الاستمرار يوجب تحدد الأمثال وحصول أعداد كثيرة من التصديق في كل وقت، قال إمام الحرمين: وهذا يحل ما قيل من أنه لو لم يقلل الإيمان الزيادة والنقص - لرم مساواة الأشياء وغيرهم في الإيمان، ووجه الانحلال: أن تصديق الأشياء مستمر لعصمتهم عن العقلة، وتصديق غيرهم يقع على الفترات، فإيمان الأشياء أكثر وأزيد من إيمان غيرهم، مع أن الإيمان في نفسه لا يقلل التفاوت، وهذا كرجلين يملك أحدهما درهماً، والآخر مائة ألف درهم، مع مساواة الدراهم، فاحفظ هذا التوضيح فإنه مهم. [النبراس: ٢٥٦]

وقد نظر وجوابه. أن التصديقات المتحددة وإن كانت مصرمة نحسب وجودها الخارجي، لكنها حساسات باقية في الحكم الشرعي، وهكذا حال سائر الحسنات والسيئات، فإنها أعراض تنعدم وتتحدد، ومع هذا توصف بالقلّة والكثرة شرعاً بل عرفاً، فيقال: مكارم زيد أكثر من مكارم عمرو، فالقياس على سواد الجسم فاسد؛ لأن كلاماً في أمر شرعي، لا في بحث فلسفي. [النبراس: ٢٥٧] كما في سواد الجسم. فإن بقائه إنما هو بتحدد الأمثال مع أنه لا يشتد السواد ساعة فساعة. [النبراس: ٢٥٦]

ومن ذهب إلى أن الأعمال جزء من الإيمان، فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر، ولهذا قيل: إن هذه المسألة فرع مسألة كون الطاعات جزء من الإيمان. وقال بعض المحققين: لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان، بل تتفاوت قوة وضعفاً، للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي ﷺ.....

ولهذا قيل ومنحصر كلامهم: أن السراخ لفظي؛ لأنه فرع تفسير الإيمان، وإن قلنا: 'الإيمان هو التصديق' فلا يقل التفاوت؛ لأن الواجب هو اليقين، والتفاوت إنما هو في الظن، وإن قلنا: إن الأعمال دحلة فيه فهو يقينه انتهى. [المراس: ٢٥٧] بعض الخفصين هو القاضي عضد الدين صاحب 'المواقف'.

قوة وضعفاً هذا مسلم، لكن لا طائل نفعه، إذ السراخ إنما هو في تفاوت الإيمان بحسب الكمية، أعني القوة والكثرة، فإن الزيادة والنقصان أكثر ما يستعمل في الأعداد، وأما التفاوت في الكيفية، أعني القوة والضعف، فحال عن محل السراخ، ولهذا ذهب الإمام الرازي وكثير من المكملين إلى أن هذا السراخ لفظي، راجع إلى تفسير الإيمان، وهو التحقيق الذي ينبغي أن يعول عليه. (أبو ورد)

لنقطع والسر فيه: أن القوة العقلية مسحورة لقوة الحيوانية، فالعقل وإن تيقن بأن الله رب العالمين أحزه الوهم فيستولي عليه هموم معاشه، كمن تيقن بأن أميت حماد ثم يخاف منه بوهم، لكن إذا نظهر الروح عن الظلمات الحيوانية، وبور بأنوار الملكية استولى عقله على وهمه، فأولئك الذين لا خوف عبيهم وهم يخربون؛ ولأن العقول متفاوتة، وكذا القلوب والاعتقادات بالشدة والضعف، فإن قلوب الصديقين الكاشفين وعقوبهم واعتقاداتهم - لا تماثل غيرهم من العاقلين عن مآزهم ومقاماتهم. وكذا قلوب المجتهدين بالدلائل العقلية والبقية على تحقيق شيء من العموم لتحصيل اليقين تتعاير قلوب الجهابذ المتقدين بصفقات ودرجات لا يمكن وصفها. والحق: أن التصديق إن فسر بما يعم التقليد والظن العال كما ذهب إليه البعض والتفاوت من، وإن فسر باليقين فقد قيل: إنه لا تفاوت لعدم احتمال النقيض، والحق: أنه يتفاوت، فإن اليقين يحدث العام ليس كاليقين بأن الكل أعظم من الجزء، أما في إخلاء مظاهر، وأما في القوة؛ ولأن التشكك لا بدور حول عظم الكل، بخلاف حدوث العالم، وكذا في التصديق الواحد بالنظر إلى شخصين كذا في رمضان أمدي [رقم الصفحة: ٢٦٥]، وفي المراس [رقم الصفحة: ٢٥٧]: ولكن اجمهور على أن هذا التفاوت ليس في نفس التصديق، بل فيما سواها من الكمالات المرتبة على التصديق، ولذا قال أبو مطيع: إيمان أهل السماء والأرض واحد لا يريد ولا ينقص، ويحكى هذا عن إمامنا الأعظم رحمه الله أيضاً.

ولهذا قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ بقي ههنا بحث آخر، وهو: أن بعض القدرية ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة، وأطبق علماؤنا على فسادها؛ لأن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام، كما كانوا يعرفون أبناءهم، مع القطع بكفرهم لعدم التصديق؛ ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا، وإنما كان ينكر عنادا واستكباراً، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾، فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها، وبين التصديق بها واعتقادها؛ ليصح كون الثاني إيمانا دون الأول.

ولهذا قال إبراهيم عليه السلام: هذا دليل ثان، وتفريره: أن إبراهيم عليه السلام طلب زيادة التصديق بالبعث بعد حصول التصديق به، ولا يجوز أن يطلب التصديق؛ لأنه كان مؤمنا قبل ذلك، بل نيا مرسل، ولا يجوز الكفر على الأشياء بإجماع أهل السنة، وأما القائلون بأن الإيمان هو اليقين الذي لا مزيد عليه، وأن ما تحته كفر، فلهم في الآية أقاويل: الأول: أن اليقين الاستدلالي وإن كان بحيث لا مزيد عليه، لكنه لا أمن معه من عروض الوسواس، بخلاف اليقين الحسي، الثاني: أنه أوحى إليه أبي تحدث حبيلا، وعلامته: أن أحبي بدعائه الموتى، فأراد إبراهيم عليه السلام أن يعلم أنه هو أم لا؛ ليسكن قلبه عن الانتظار، وهذا يحكى عن جعفر الصادق، الثالث: أنه أراد أن يعرف منزلته وقدره عند الله سبحانه، فيطمئن بأن الله تعالى لم يرد سؤاله، ولو كان عن أمر عظيم، الرابع: أنه أراد بقلبه رجلا من أحابيه، وهذا منقول عن الإمام بن هورك، ولا يخفى بعده، الخامس: أنه سؤال على طريق الأدب، والمقصود: رب أقدرني على إحياء الموتى؛ ليطمئن قلبي عن هذه الأمية. [البراس: ٢٥٨]

ولكن ليطمئن وتام الآية: ﴿تَرْي كَيْفَ نَحْيِي أَمْوَاتِي فَإِنَّهُمْ مِنْ قُلُوبِنَا﴾ (البقرة: ٢٦٠) ههنا أي في بحث حقيقة الإيمان. القدرية بسكون الدال وفتحها، فرقة من المبتدعة، سميت؛ لأهم ينسوف الأفعال إلى قدرة العباد؛ أو لأهم ينكرون القدر، أي تقدير الحق سبحانه الأمور في الأول. [البراس: ٢٥٨]

كانوا يعرفون لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا إِلَهُ الْإِنْسَانِ كِتَابٌ يُعْرَفُ بِهِ كَيْفَ يَعْرِفُونَ تَبَارَكَ اسْمُهُ﴾ (البقرة: ١٤٦) أي يعرفونه بأوصافه كمعرفتهم بأسمائهم. وعن عمر رضي الله عنه أنه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله عليه السلام فقال: أنا أعلم به من ابني؛ لأني لست أشك في محمد أنه نبي، وأما ولدي فلعل والدته حانت. (بحر آبادي)

والمذكور في كلام بعض المشايخ: أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق، ولذا يثاب عليه، ويجعل رأس العبادات، بخلاف المعرفة، فإنها ربما يحصل بلا كسب، كمن وقع بصره على جسم، فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر.

وهذا ما ذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر، حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار - لم يكن تصديقا، وإن كان <sup>من العرف</sup> أي بنية الصدق إلى المعنى معرفة، وهذا مشكل؛ لأن التصديق من أقسام العلم، وهو من الكيفيات النفسانية <sup>أي كون التصديق اختياريا</sup> دون الأفعال الاختيارية؛ لأننا إذا تصورنا النسبة بين شيئين، وشككنا في أنها بالإثبات أو النفي، ثم أقيم البرهان على ثبوتها، .....

ربط القلب أي تسكين النفس عليها، وتوطئتها على العمل بمقتضاه، وكفها عن أن يتعلق بآراء والإكثار والعدا والاستكثار، ويقرب منه ما قيل من أن التصديق القلبي غير كاف، بل لا بد من الإقرار بالسان؛ قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ (المل: ١٤)، (أبو ورد)

بلا كسب الحاصل: أن التصديق الإيماني كسبي اختياري، وأما المعرفة والاستيقان فإمّا كان يقع في قلوب الكفار من عدم اختيارهم وكسبهم، فلا يكون إيمانا. [النيراس: ٢٩٥] من أقسام العلم لما صرح المحققون، ومهم الشارح بأن التصديق الإيماني هو اصدق المصطفى الذي هو أحد قسمي العلم [النيراس: ٢٥٩]

من الكسب الكيفية: نوع من العرض، سمي لها؛ لأنه يسأل عنه بكيف، وهي أقسام، فمنها: الكيفية النفسانية، أي القائمة بما له نفس أي روح، كالحياة والقدرة والعلم والإرادة والعلم والفرح، والفعل نوع آخر من العرض، وقد تقرر أن أنواع العرض متباينة لا يصدق بعضها على بعض، فكون الكيفيات النفسانية فعلا محال. [النيراس: ٢٥٩]

لا إذا تصورنا شروع في الاستدلال على أن التصديق ليس باختيار، ولو كان حاصلاً بالكسب أي إقامة البرهان. [النيراس: ٢٥٩]

فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك النسبة، وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع. نعم! تحصيل تلك الكيفيات يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب، وصرف النظر، ورفع الموانع، ونحو ذلك. وبهذا الاعتبار يقع التكيف بالإيمان، وكأن هو المراد بكونه كسبيا اختياريا، و لا يكفي في حصول التصديق المعرفة؛.....

**فالذي يحصل** وقد أجمع العقلاء على أن العلم الحاصل بالبرهان ليس في اختيار العبد، وإن كان إقامة البرهان باختياره، كما أن الرؤية بالصر ليس في اختيار العبد، وإن كان فتح العين وتحريكها باختياره، وتفصيل الكلام: أنهم احتفلوا فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: جرت العادة الإلهية بإيجاد هذا العلم عقب البرهان، كإيجاد الإحراق عقب مئسة النار، وقال الإمام الرازي وكثير من الأشاعرة: إن العلم بالنتيجة واجب الحصول عقلا عند البرهان، فإن من علم أن العالم متغير، وكل متغير حادث، استحال أن لا يعلم أن العالم حادث، وقال المعتزلة: هذا العلم متولد من البرهان، ومعنى التوليد: أن يوجب الفعل فعلا آخر بلا اختيار الفاعل، كالقتل بالسهم المرمي، فإن الرامي قد يموت قبل وصوله، وقالت الفلاسفة: البرهان يجعل ذهن مستعدا لفيض العلم من الواجب الفيض فيصاها واجبا لا يتخلف، فكلمة الكل متفقة على أن العلم الحاصل بالبرهان اضطراري غير اختياري. ثم لما ثبت أن الحاصل بالبرهان هو الإذعان - ثبت أن الإذعان ليس من الأفعال الاختيارية، وهو المطلوب. [النراس: ٢٦٠]

**وهو معنى التصديق** إشارة إلى جواب لما قد يظن من أن التصديق والحكم والإثبات والإيقاع ألقاط تدل على أن مسماها فعل اختياري، وحاصل الجواب: أنه لا عبرة بالأسامي بل بالمسمى، وهو الكيفية المعبر عنها بالإذعان والقبول. [النراس: ٢٦٠] نعم شروع في الجواب عن الإشكال، وحاصل الجواب: أنه ليس المراد بكون التصديق اختياري أن يكون من نوع العرض المسمى بـ "مقولة الفعل"، بل أن يكون طريق كسبه فعلا اختياريًا، وهذا لا ينافي كون المكسوب من "مقولة الكيف"، كالتصديق الحاصل من ترتيب المقدمات، كما أنه لا ينافي كون المكسوب من "مقولة الوضع" كالقيام والقعود، أو من "مقولة الانفعال" كالتمسح والتبرد. [النراس: ٢٦٠]

**وبهذا الاعتبار** أي باعتبار أن طريق كسب الإيمان فعل اختياري. وبهذا الاعتبار إشارة إلى دفع ما قيل من أنه لو كان التصديق كيفًا لم يصح التكليف به؛ إذ الشارع لا يكلف إلا بالفعل الاختياري، وتوضيح الدفع ما أفاده الشارح في "رسالة الإيمان" من أنه ليس المراد بكون المأمور به اختياريًا ومقدورًا، أن يكون في نفسه من "مقولة الفعل" كما توهم، بل أن يقدر المكلف على تحصيله، وكثير من واجبات الشرع كذلك، كالقيام والركوع -



لأنها قد تكون بدون ذلك، نعم! يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا، ولا بأس بذلك؛ لأنه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ "گرویدن"، وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك. وحصوله للكفار المعاندين المنكرين ممنوع، وعلى تقدير الحصول: فتكفيرهم يكون بإنكارهم باللسان، وإصرارهم على العناد والاستكبار، وما هو من علامات التكذيب والإنكار.

= والسجود، فهي من 'مقولة الوضع'، ولكن أمر العبد بها؛ لأنه قادر على تحصيلها، والخاص: أنه تكليف باعتبار التحصيل، والتكليف بالشئ، نحسب نفسه غير التكليف نحسب تحصيله، والأول لا يتصور إلا في 'مقولة الفعل'. [النراس: ٢٦٠] و[الحياي: ١٣٤، ١٣٥] بدون ذلك. وأورد عليه: أنه يلزم أن يكون تصديق الملائكة والأنبياء مما أوحى إليهم، والتصديق عما سمعوا من النبي ﷺ. وما وقع في قلوبهم من مشاهدة المعجزة - خارجا عن الإيمان، وأجاب الشارح عنه في بعض مؤلفاته بالتزام أحد الأمرين: إما أنه كسبي، وإما أنهم مكفون بتحصيله ثانيا بالكسب. [النراس: ٢٦٠]

نعم! يرم هذا جواب اعتراض، وتوضيحه: أن الشارح لما حقق الفرق بين المعرفة واليقين، وبين التصديق بأن الأول يكون بلا اختيار فلا عرة به في الإيمان كان لسائل أن يقول: يلزم على هذا أن يكون المعرفة واليقين مع الاختيار إيمانا، والحال: إنكم أنكرتم على من يقول: "الإيمان هو المعرفة"، فأجاب عنه بقوله: "نعم"، حاصل الجواب: أن هذا اللزوم لا يضرنا، فإن الاختيار يجعل المعرفة تصديقا، وبما أنكرنا على القدرية لاكتفائهم بالمعرفة فقط، بلا اشتراط الاختيار. [النراس: ٢٦٠، ٢٦١]

وحصوله أي حصول المعرفة اليقينية المكتسبة، كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: هذا المعنى لتصديق حاصل لبعض الكفار المعاندين المستكبرين، مع أنه ليس بمؤمن، ولا يكون التصديق المذكور هو الإيمان بعبء، فأجاب عنه بقوله: 'وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع' بل الحاصل لهم هو المعرفة الاصطلاحية، فلما تعد إيمانا، وإلى ههنا انتهى بيان الفرق بين المعرفة الخاصة للكفار، والتصديق الحاصل للمؤمنين. [رمضان أفندي: ٢٦٨، النراس: ٢٦١]

تقدير الحصول هذا فرق ثان شرعي بين معرفة المعاندين وتصديق المؤمنين، وحاصله: أنا لو سلمنا أنه لا فرق بين المعرفة واليقين والتصديق، وأن التصديق كان حاصلًا لهؤلاء المعاندين، فنقول: إنما كفروا، لأن تصديقهم كان مقاربا بعلامات التكذيب، ما قد علم من الشرع أن المؤمن المصلي الصائم إذا أنكر باللسان شيئا من ضروريات الدين - كفر، ولو كان تصديقه باقيا، وهذا الجواب أوجز من الأول وأحسن. [النراس: ٢٦١]

## [الفرق بين الإيمان والإسلام]

و **الإيمان والإسلام واحد**: لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد، بمعنى قبول الأحكام والإذعان بها، وذلك حقيقة التصديق على ما مر، ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾. (الدريات: ٣٥، ٣٦)

وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن، ولا نعني بوحدهما سوى ذلك. وظاهر كلام المشايخ: .....

**واحد** أي كل مؤمن مسلم، وكل مسلم مؤمن، خلافا لبعض علماء الحديث، فإهم ذهبوا إلى أن الإيمان هو التصديق والإقرار، والإسلام أداء الطاعات من التصديق والإقرار والصلاة والصوم وغيرها، والتحرر عن المهيئات، فكل مسلم مؤمن، وليس كل مؤمن مسلما. [البراس: ٢٦١، ٢٦٢] **ما مر** في تحت تفسير الإيمان، وقد تقرر: أن التصديق هو الإيمان، إن قلت: هذا تصريح ترادف الإسلام والإيمان، والمختار كما سيحققه أهما متساويان بلا ترادف، أحيت بأن المعنى وذلك يستلزم حقيقة التصديق. [البراس: ٢٦٢]

**وبوده قوله تعالى** وتقرير الاستدلال بالآية على وجهين: أحدهما: أن معابها لم تحد في القرى أحدا من المؤمنين، إلا أهل بيت من المسلمين، والأصل في الاستثناء الاتصال، ولا يجوز حمل غير على الصفة؛ لأن قولك: "ما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين" يستلزم الكذب؛ لكثرة البيوت في قراهم، ولا بد من تقدير أهل؛ لأن الظاهر: أن كلمة "من" بيانية، ويجب أن يكون الميم والميم من جنس واحد، الثاني: أن قوله: "من المسلمين" صلة لقوله: "فما وجدنا"، فالمعنى: ما وجدنا من المسلمين غير بيت، ولا شك أن الحكم كان بإخراج المؤمنين؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الدريات: ٣٥) فلو كان المسلم أعم أو أحص لم يصح قوله: ما وجدنا من المسلمين غير بيت؛ لعدم كون الحكم بالإخراج، وعدم الوجدان على جنس واحد. [البراس: ٢٦٢]

**فيها** أي في مدائن قوم لوط **وبالجملة**: تصوير للمدعى، يعني: أن المراد بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر، وهو أعم من الترادف والتساوي. [الختالي: ١٣٦] **سوى ذلك** أي عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر. **وظاهر كلام المشايخ** تأييد لقوله: "لا نعني بوحدهما سوى هذا" وإشارة إلى دفع سؤال، وهو: أن قولهم باتحاد الإيمان والإسلام قول ترادفهما، ووجه الدفع: أنهم أرادوا بالاتحاد نفي المعاييرة المصطنعة عند المتكلمين، فإن العيرين عندهم: ما ينفك أحدهما عن الآخر، لا الاتحاد العربي. [البراس: ٢٦٢، ٢٦٣]

أنهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم كما ذكر في الكفاية من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر من أوامره ونواهيه، والإسلام: هو الانقياد والخضوع لإلوهيته، وإذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكماً، فلا يتغايران، ومن أثبت التغاير يقال له: ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن؟ فإن أثبت لأحدهما حكماً ليس بثابت للآخر فيها، وإلا فقد ظهر بطلان قوله. **فإن قيل:** قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ <sup>(الحجرات: ١٤)</sup> **صريح في تحقق الإسلام بدون الإيمان،.....**  
<sup>أي التصديق بعقيدتهما</sup>  
<sup>أي الخضوع والانقياد</sup>  
<sup>فتت التغاير بينهما.</sup>

**فإن قيل** هذا السؤال معارضة مسببة لانفكك الإسلام عن الإيمان، وهو ظاهر. (محمود) **الأعراب** سكان البادية خاصة، والنسبة إلى الأعراب أعراي؛ لأنه لا واحد له، وليس الأعراب جمعاً لعرب، كما كان الأسباط لسط. (صباح) **لم تؤمنوا** أي لم تصدقوا في السر، كما صدقتم في العلانية، ولكن قولوا: أسلمنا، يعني دخلنا في الانقياد، مخافة القتل والسي. (كذا في بعض الخواشي) **صريح** وذلك لأنه رد قوهم: "أمّا" بأنه كذب، وهو في قوة نهيهم عنه، ولهذا استدرك عليهم، فأمرهم بأن يقولوا: أسلمنا، ولو لم يكن هذا صدقاً لما صح نهيهم. (أو ورد)

**بدون الإيمان** اختلف العلماء في أن الإيمان والإسلام متحدان أم متغايران؟ فذهب المحققون إلى أنهما متغايران، وهو الصحيح، وذهب بعض المحدثين والمتكلمين وجمهور المعتزلة إلى أن الإيمان هو الإسلام، والاستمان مترادفان شرعاً، قال الخطابي: والصحيح: أن المسلم قد يكون مؤمناً في بعض الأحوال دون بعض، والمؤمن مسلم في جميع الأحوال، فكل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً. وإذا جحد الأمر على هذا استفاد لك تأويل الآيات، ولم يختلف شيء منها، وأصل الإيمان التصديق، وأصل الإسلام الاستسلام والانقياد، فقد يكون المرء مسلماً في الظاهر، غير متقاد في الباطن، وقد يكون صادقاً في الباطن، غير متقاد في الظاهر، قلت: هذا إشارة إلى أن بينهما عمومًا وحصوصًا مطلقًا، كما صرح به بعض الفصلاء.. والحق: أن بينهما عمومًا وحصوصًا من وجه؛ لأن الإيمان أيضًا قد يوجد بدون الإسلام، كما في شاطئ الخيل إذا عرف الله بعقده وصدق بوحدته، وكذا في الكافر إذا اعتقد جميع ما يجب به الإيمان، ومات فجأة قبل الإقرار والعمل، والحاصل. أن بيان النسبة بين الإسلام والإيمان بالمساواة أو بالعموم والخصوص موقوف على تفسير الإيمان. [عيني شرح البحاري منحصراً: ١٠٩/١]

**قلنا:** المراد أن الإسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الإيمان، وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن، بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان. **فإن قيل:** قوله **﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾**: "الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا" \* دليل على أن الإسلام هو الأعمال، لا التصديق القلبي، قلنا: المراد أن ثمرات الإسلام وعلاماته ذلك، كما قال **﴿لَقَوْمٍ وَفِدُوا عَلَيْهِ﴾**: "أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ فقالوا: الله ورسوله أعلم، قال **﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾**: "شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس" \*\* .....

**قلنا المراد** حاصل هذا الجواب: أن الإيمان له معيان لغوي: وهو التصديق، وشرعي: وهو تصديق الله ورسوله فيما أحبر من أوامر ونواه، وكذا الإسلام له معيان لغوي: وهو الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن، وشرعي: وهو الانقياد الباطن، فالمراد من الإسلام الذي أثبت للأعراب - هو الإسلام اللغوي، والإيمان الذي بقي عندهم - هو الإيمان الشرعي، فيكون الآية دالة على تعابير الإسلام اللغوي للإيمان الشرعي، ومراد المشايخ: أن الإسلام الشرعي لا يغير الإيمان الشرعي. [رمضان أفندي: ٢٧٠ بتغيير]

**بمنزلة التلفظ.** يريد أن الانقياد الظاهر من غير الانقياد الباطن - لا يسمى إسلاما في الشرع، كما أن التصديق الدسالي بلا تصديق باطن - لا يسمى إيمانا في الشرع. [البراس: ٢٦٣] **فإن قيل:** هذا معارضة في المقدمة، والأول معارضة في المطلوب، أعني الاتحاد، فالأولى تقدم المتأخر. (بحر آبادي) **فإن قيل** من جانب من أثبت التعابير بينهما.

**لا التصديق القلبي** فلا يكون الإيمان والإسلام واحدا، لا بحسب المفهوم، ولا بحسب الدات. [رمضان: ٢٧٠] **لا التصديق القلبي.** وقد تقرر أن الإيمان هو التصديق القلبي بـ **﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾** وعلاماته ذلك أي الشهادة والإقامة إلى آخرها. **كما قال **﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾**** ووجه الاستدلال بهذا الحديث: أن هذه الأعمال المذكورة ليست جزء من الإيمان، فلا بد أن يكون معنى الحديث: أنها ثمرات الإيمان وعلاماته، وكذا في الحديث الثاني. [البراس: ٢٦٤]

\* أخرجه مسلم في صحيحه، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان إلخ، رقم الحديث: ٩٣.

\*\* أخرجه البخاري في صحيحه، باب أداء الخمس من الإيمان، رقم الحديث: ٥٣.

وكما قال **عليه السلام**: "الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق".\* وإذا وُجد من العبد التصديق والإقرار صح له أن يقول: أنا مؤمن حقا؛ لتحقيق الإيمان عنه، ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى؛ لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة، وإن كان للتأدب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، أو للشك في العاقبة والمآل، لا في الآن والحال،.....

**الإيمان** معنى الحديث: أن شعب الإيمان بضع وسبعون شعبة؛ لأنه لو كان الإيمان نفسه بضعا وسبعين شعبة، لكان إمطة الأذى داخلة فيه، وليس كذلك؛ فإن إمطة الأذى غير داخلة بالاتفاق. (شرح صواعق) **بضع** ابضع بالكسر ما بين الثلاث إلى العشرة، وعن قتادة **عليه السلام** إلى التسع. (مغرب)

**ولا يسعى**. اعلم أن الأئمة اختلفوا في حوار الاستثناء في الإيمان، فالحنفية على المنع عنه وتركه، مستدلين بوجوه: أحدها: أن الاستثناء يطل العقود فكذا الإيمان، ثانيها: عن عصاء **عليه السلام** قال: أدركت الصحابة يقولون: نحن المسلمون والمؤمنون، وقال رجل: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، قال ابن عباس **عليه السلام**: أتؤمن بالله ورسوله؟ قال نعم! قال: قل أنا مؤمن حقا، ثم قرأ قوله تعالى: **وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ فَهُمْ أَجْمَعُونَ** (البقرة: ٢٥١)، ثالثها: أن الله سبحانه فرض الصلوات والصيام على المؤمنين خاصة، فمن شك في إيمانه لم يلزمه شيء منها، وسأل الإمام أبو حنيفة رجلا عن دليل الاستثناء، قال أتبع إبراهيم في قوله: **وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ فَهُمْ أَجْمَعُونَ** (البقرة: ٢٥١)، وذهب الشافعية إلى أنه يكره أن يقال: أنا مؤمن حقا، ويستحب الاستثناء تركا للتمدح، وتأديبا مع الله تعالى، أو خوفا من الحاققة، إلى غير ذلك، ومن حججهم قوله تعالى: **وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ فَهُمْ أَجْمَعُونَ** (البقرة: ٢٥١)، (المراس: ٢٦٥)

**وإن كان للتأدب** أي الاتصاف بالأدب مع الله سبحانه. **في العاقبة**. وذلك لأن العبد في خطر عظيم من سوء الحاققة، كما ترى من ارتداد إبليس، ونعم بن ناعور، وأميرة بن الصمت، بعد ما كانوا في مرتبة عالية من العبادة، قال يوسف الأسباط: دخلت على سفيان الثوري فكى الليلة كلها، فقلت: أتبكي من الذنوب؟ فرفع تبة من الأرض، وقال: الذنوب أهول على الله من هذا، وإنما أحشى سبب الإسلام. (المراس: ٢٦٥، ٢٦٦ مختصرا)

\* أخرجه البخاري في صحيحه، باب أمور الإيمان، رقم الحديث: ٩.

أو للتبرك بذكر الله، أو للتبرؤ عن تركية نفسه والإعجاب بحاله **فالأولى تركه**، لما أنه يوهم بالشك. ولهذا قال: لا ينبغي دون أن يقول لا يجوز؛ لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز، كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف، حتى الصحابة والتابعين، وليس هذا مثل قولك: أنا شاب إن شاء الله تعالى؛ لأن الشباب ليس من أفعاله المكتسبة، ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل، ولا مما يحصل به تركية النفس والإعجاب، بل مثل قولك: أنا زاهد متقي إن شاء الله تعالى.

**فالأولى تركه** يريد أن القائلين إذا نووا به غير الشك من احتمالات اللفظ فلا شيء غير ترك الأولى، وأما الشك فيظهور اللفظ فيه لا يحتاج إلى البينة، ولهذا ذكر في الفتوى: أن قائله يكفر إن لم يؤول، حتى روي عن ابن عمر رضي الله عنه أنه أخرج شاة ليذبح، فمر به رجل، فقال: أمؤمن أنت؟ قال نعم! إن شاء الله تعالى، قال: لا يذبح من يشك في إيمانه، ثم مر به رجل آخر، فقال مؤمن أنت؟ قال: نعم! فأمره يذبح شاته، فصرف ظاهر الاستثناء إلى الشك، ولم يجعل قائله مؤمناً، كما ترى. (أبو ورد)

**وليس هذا** هذا جواب عن احتجاج صاحب الكفاية على المانع على الاستثناء مطلقاً، وتوصيح الاحتجاج: أن قولكم: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى كقول الشاب: أنا شاب إن شاء الله تعالى، ولا شك أن الثاني كلام مهمل أو كذب، فكذا الأول، فأجاب عنه بقوله: وليس هذا، حاصل الجواب: مع استواء الكلامين؛ لأن في الإيمان ثلاثة أمور مصححة للاستثناء، غير موجودة في الشباب، أحدها: أن الشباب ليس من الأفعال الاختيارية، فلا يتصور في استثنائه تأدب؛ لأن التأدب ههنا هو ترك دعوى القدرة والكسب مع وجودهما، بخلاف الإيمان، فإنه كسبي اختياري، فيجوز فيه التأدب بترك الدعوى، ثانيهما: أن الشباب لا يتصور استمراره على ما جرت به العادة الإلهية، فلما لم يكن من الأمور التي تشك في بقاءها عاقبة الأمر لم يحس الاستثناء فيه على سبيل إهمام العاقبة، بخلاف الإيمان؛ لأن العاقبة فيه مبهمة، ثالثها: أن الشباب ليس من الأعمال الصالحة، فلا يتصور فيه الافتحار الذي يتصور في العمل الصالح فلا يصح فيه الاستثناء الدافع للافتحار، بخلاف الإيمان، فإنه رئيس الأعمال الصالحة. [البراس: ٢٦٦]

**بل مثل قولك**. لأن الإيمان والزهد والتقوى أعمال كسبية يتصور بقاءها، ويكون دعواها مطعة فخر وإعجاب، فكما أن الاستثناء يجوز في الزهد والتقوى إجماعاً، فكذا في الإيمان. [البراس: ٢٦٦]

وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر، لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف، وحصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾، إنما هو في مشيئة الله تعالى.

ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، بناءً على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة - بالخاصة، حتى أن المؤمن السعيد: من مات على الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان، والكافر الشقي: من مات على الكفر - نعوذ بالله منهما - وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة، على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾، وبقوله تعالى: "السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه" \* أشار إلى إبطال ذلك:

**بعض اعترض** أي في توجيه حوار الاستثناء، وهو إمام الحرمين. في مشيئة الله بمعنى الاستثناء حينئذ: أنا مؤمن كامل ناج إن شاء الله تعالى، ولا يخفى حوار، بل لا يجوز ترك الاستثناء. [المراس: ٢٦٧] ولما نقل الخ تمهيد لقول المصنف: والسعيد يشقى.

**وكان من الكافرين** دلت الآية على أن إبليس - عليه النعمة - لم يزل كافراً، مع صحة إيمانه، وكثرة طاعته قبل خلق آدم، حتى عدّ من الملائكة، وصح استثناءه متصلاً تحت قوله تعالى: ﴿فَسَاءَ مَا يَحْكُمُ بَيْنَهُ يَوْمَ يُنْفَخُ الصُّفُوفُ﴾ (سورة: ٣٤)، فظهر: أن المعتبر هو الإيمان، أي الوصول إلى آخر الحياة، وأول مازل الآخرة، وإيمان الحال وإن كان إيماناً حقيقياً، لكنه ما لم يترتب عليه ثمرات الإيمان - لم يعتد به، فالإيمان المعتبر غير مقطوع الحصول. (أبو ورد)

**إبطال ذلك** أقول: حاصل هذا الإبطال: أن المؤمن من قام به الإيمان، كما أن العالم: من قام به العلم، وكذا الكافر: من قام به الكفر، والسعيد: من قام به السعادة، والشقي: من قام به الشقاوة، فلو لم يعتبر إيمانه في حال حياته وصحته تجري عليه أحكام الكافرين، واللام باطل، فلا بد أن لا يختص بالخاصة، بل حال الإنسان قد يتغير من الإيمان إلى الكفر، ومن الكفر إلى الإيمان، ومن الشقاوة إلى السعادة، وبالعكس، ومن العلم إلى الجهل، وعبر ذلك. (ملا زادة)

\* أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، رقم الحديث: ٢٦٣.



**والسعيد قد يشقى** بأن يرتد بعد الإيمان، -نعوذ بالله من ذلك- **والشقي قد يسعد** بأن يؤمن بعد الكفر.

**والتغير** يكون على السعادة والشقاوة، **دون الإسعاد والإشقاء**، وهما من صفات الله تعالى، لما أن الإسعاد تكوين السعادة، والإشقاء تكوين الشقاوة، **ولا تغير على الله**، **ولا على صفاته**، لما مر من أن القدم لا يكون محلاً للحوادث.

والحق: أنه لا خلاف في المعنى؛ لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى -فهو حاصل في الحال، وإن أريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات -فهو في مشيئة الله تعالى، لا قطع بمحصله في الحال. فمن قطع بالحصول أراد الأول، ومن فوض إلى المشيئة أراد الثاني.

**والسعيد** والمراد بالسعادة في قوله تعالى: **سعد من سعد** في نص أمه هي السعادة المعتد بها، لمن علم الله تعالى أن يحتم له بالسعادة، وكذا الكلام في الشقاوة. (بحر أنادي) **والتغير** جواب سؤال مقدر، وهو: أن تغير السعادة والشقاوة محال؛ لأنه يوجب التغير في الإسعاد والإشقاء، وهما من صفات الله تعالى، وتغيرها محال، فأجاب بقوله: **والتغير**. [النبراس: ٢٦٧]

**دون الإسعاد** فإن الله تعالى موصوف أولاً وأبداً بإسعاد المرء وقت سعادته، وإشقاؤه وقت شقاوته، ولا تبدل فيه أصلاً، وإنما التبدل في سعادته وشقاوته. (أبو ورد) **محلاً للحوادث**. وكل ما يقبل التغير فهو حادث؛ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، فهذا دليل من الشارح عليه أن تغير ذات الله تعالى وصفاته محال. ولا يحفى على المتأمل أن دليل الشارح غير مطابق لمدعى المصنف؛ لأن مقصود المصنف عليه أن تغير السعادة والشقاوة يوجب تغيراً في ذاته وصفاته تعالى، وليس مطلوبه: أن التغير في ذاته وصفاته محال، فافهم. [النبراس: ٢٦٧، ٢٦٨]

**لا خلاف في المعنى**: أي الرأى بين الأشاعرة وبيننا في قوله: أنا مؤمن حقاً، وقوله: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى -ليس نزاعاً معنوياً، بل نزاع لفظي. [رمضان أفندي: ٢٧٤] **في الحال**. فحيث لا يكون أنا مؤمن إن شاء الله تعالى جائزاً بهذا الاعتبار. [رمضان أفندي: ٢٧٤] **عليه النجاة** وهو الإيمان الكامل، وإيمان العاقبة، والفرق: أن الأول حاصل بالفعل، وغير معلوم كماله، والثاني يعتبر في العاقبة. **لا قطع بمحصله**. فحيث يجوز أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، والأشاعرة يعتبرون هذا القول. [رمضان أفندي: ٢٧٤]

## [الكلام في إرسال الرسل]

**وَيُرسِلُ الرسل.** جمع رسول على فعول من الرسالة، وهي: سفارة العبد بين الله وبين ذوي الألباب من خلقته، ليزيح بها عنهم فيما قصرت عنه عقولهم، من مصالح الدنيا والآخرة، وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب **حكمة**. أي مصلحة، وعاقبة حميدة. كقوابين العدل  
كتواب الأبدى

وفي هذا إشارة إلى أن الإرسال واجب، لا بمعنى الوجوب على الله تعالى، بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه، لما فيه من الحكم والمصالح، وليس بممتنع، كما زعمت السمنية والبراهمة،.....

**إرسال الرسل** لما فرع من الإلهيات، وأحوال الآخرة، شرع الآن في النبوة، والأحوال المتعلقة بإرسال الرسل. [رمضان أمدي: ٢٧٤] **سفر الدعد** وهو إيصال الخبر من الله تعالى إلى العبد. **دوي الألب** أي ذوي العقول، جمع لب بالضم، وإما حصهم؛ لأنه لا يبعث الرسول إلى المخائين والحيوانات العجم، وفيه إشارة إلى الرد على فريقي: أحدهما: من رعم أن لكل نوع من الحيوانات رسولا من حصهم؛ لقوله تعالى: **وَلَا يَخَافُ** **وَلَا يَخَافُ** (فاطر: ٢٤)، وشدد القاضي عياض الإنكار عليه؛ لأنه يرم اتصاف الكلب والحرير بالنبوة، أما الآية فالمراد بها أمم البشر، ثانيهما: جهلة الفلاسفة، زعموا أن من كمل عقله فلا يحتاج إلى النبي، ويحكى عن سقراط: أنه قيل له: لو هاجرت إلى موسى لكان حيرا، فقال: نحن معاشر اليونان لا حاجة بنا إلى تهذيب غيرنا. [النيراس: ٢٦٨]

**عندهم** جمع علة بالكسر، أي أمراضهم من الجهل، والشكوك، والشبهات. [النيراس: ٢٦٨] **لا معنى لوجوب** توضيحه: أنه لما كان مذهب المعتزلة: أن يبعث الرسل واجب على الله سبحانه، بحيث يستحيل تركه، ومذهب الأشاعرة: أنه لا يجب عليه شيء، والبعث فصل منه، والعادة الإلهية جارية به تفضلا - أصلح الكلام بقوله: "لا معنى الوجوب على الله تعالى كما زعمت المعتزلة فإنه باطل". [النيراس: ٢٦٨]

**السمية** - بضم السين وفتح الميم - كفار سومنات، وهي بلدة بالهند، البراهمة: قوم من قدماء كفار الهند، ينسبون إلى برهمس الهندي. واعترض عليه بأن بعض البراهمة يقولون بنبوة إبراهيم، وآدم عليهما السلام، ودفعه ظاهر؛ لأن إنكار بعضهم يكفي. كقولك: سو فلان قتلوا، واستدل هؤلاء على الامتناع بوجه: أحدها: أن =

ولا يمكن يستوي طرفاه، كما ذهب إليه بعض المتكلمين. ثم أشار إلى وقوع الإرسال، وفائدته، وطريق ثبوته، وتعيين بعض من ثبتت رسالته، فقال: **وقد أرسل الله تعالى رسلاً من البشر إلى البشر، مبشرين لأهل الإيمان والطاعة بالجنة والثواب، ومنهم مبشرين لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب، فإن ذلك مما لا طريق للعقل إليه، وإن كان فينا نظر دقيقة،** أي إن حصل طريق للعقل

= الإرسال لا يمكن إلا بقول الله سبحانه. "أرسلتك" وهو لا يوجب اليقين؛ لحوار أن يكون من كلام الجن، وأجيب بأنه يحور أن يصب الحق سبحانه عليه دليلاً، أو يخلق في الرسول علماً ضرورياً، ثانياً: أن جبرئيل إن كان جسماً، وجب أن يراه كل أحد من الحاضرين، وإن كان مجرداً كان رؤيته محالاً، وأجيب بأن حائق الرؤية هو الحق سبحانه، فيحور أن يكشف الملك على الرسول، ويحجه عن غيره، ثالثاً: أن التكليف مضر للعباد فلا يكون مصلحة لهم، وأجيب بأنه مشقة قليلة، موجبة لمنافع عظيمة دائمة. [النراس: ٢٦٩]

**بعض المكسبين** وهم جمهور الأشاعرة القائلين بأن العقل لا يحكم بالحس والقبح، وأن الله سبحانه يفعل ما يشاء بمحض إرادته، بلا عرض داع، والشارح قد جرى في هذا المقام على رأى الماتريدية. [النراس: ٢٦٩]

**وتعيين بعض الخ:** بقوله: أول الأنبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد عليه السلام.

**في البشر** ليستأس الأمة برسولها؛ ولأنه لا يستطيع كل واحد من الناس أن يرى الملائكة. ثم اعلم أن كلام المصنف - ع - مبني على ذكر الغالب في الوقوع، والأهم بالبيان، وإلا فالذهب: أن محمداً - ع - معوث إلى الثقليين، وهما بحثان: الأول: أن من الملائكة رسلاً، قال الله تعالى: **وَمَا كُنَّا بِمُرْسِلِينَ مِنْكُمْ مُبَشِّرِينَ** (الحج: ٧٥) وهم المقربون الذين يلعبون الأمر والنهي إلى عوام الملائكة، وإلى أميائه البشر، الثاني: اختلف في أن من الجن رسلاً أم لا؟ فقول: نعم؛ لقوله تعالى: **وَمِنْهُمْ مَّنْ يُّبَشِّرُ بِرُسُلِنَا** (الأنعام: ١٣٠)، وقيل: لا، ورسل الجن في الآية هم الذين يسمعون الشرع من النبي، ويبعونه إلى قومهم، كالجن الذين سمعوا القرآن ببطن نخلة. [النراس: ٢٦٩]

**ذلك** أي العلم بالثواب والعقاب وأسبابهما، فيه إشعار بأن العقل يهتدي إلى حسن بعض الأفعال، كما هو رأي علماء ما وراء النهر، لا كما ذهب إليه الأشعرية، من أن العقل معزول هناك رأساً، وقد بي الشارح - ع - في هذا الكتاب كلامه على مذهبه في كثير من المواضع، فتابعه المصنف - ع - [النراس: ٢٦٩] و(أنو ورد)

لا يتيسر إلا لواحد بعد واحد.

ومبين ليس فيما يحتاجون إليه، من أمور الدنيا والدين، فإنه تعالى خلق الجنة والنار، وأعد فيهما الثواب والعقاب. وتفاصيل أحوالهما، وطريق الوصول إلى الأول، والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل، وكذا خلق الأجسام النافعة والضارة، ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما، وكذا جعل القضايا منها: ما هي ممكنات لا طريق إلى الجزم بأحد جانبيها،.....

**لواحد بعد واحد:** أي صاحب العقل القوي المستعد لهذه الأنظار قليل الوجود، فلا يوجد إنسان في قرن واحد، وهذه مبالغة، وهؤلاء هم الذين بشئوا في فترة الأسياء، واهتدوا إلى بعض الأمور الشريعة يعقوبهم، فمهم ريد من عمرو بن تغلب القرشي، كان يوحد الله سبحانه، ولا يأكل مما يدسح على الأصنام، وكان يقول: خلق الله الشاة، وأمر لها من السماء رقاً، ثم أنتم تذبحونها على غير اسمه، وقد يرغم أنه يبي ولم يصح، ومهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه لم يعبد صنماً قط، وكان يعتقد أن الكفر باطل، ومهم أبو در العفاري الصحابي رضي الله عنه قال: صيت قبل أن آمت بالنبي ﷺ أعواماً، كما في صحيح مسلم. [النيراس: ٢٦٩، ٢٧٠]

**وتفاصيل** مبتدأ، والخبر مما لا يستقل به العقل. **أحوالهما** اثواب والعقاب، أو الجنة والنار، والأول أوفق بقوله الأول والثاني. [النيراس: ٢٧٠] **خلق الأجسام** من الأدوية والسميات، وقد ثبت أن علم الطب، ومنافع الأدوية ومضارها، إنما عرفت بالوحي، ثم أخذها الحكماء عن الأسياء، وبسطوها، ونجور أن يعد الكواكب السعدة والحسة من حملة الأجسام النافعة والضارة، وقد نزل علمها على إدريس عليه السلام، ثم اندرس بعد دهور، فحفظ فيه الناس. والمحم يصيب إذا حكم على قاعدة نوية، ويخطئ إذا حكم على غيرها، وهكذا الحال في علم الرمل، ونزوله على دايايل عليه السلام. وفسر بعض المحشين الأجسام النافعة والضارة بالحلال والحرام، وفيه نكت، لأن الحن والحمة عدنا من الأحكام الثلاثة بالشرع فقط، لا من نواع كيميائيات الأجسام، كما رعم المعتزلة. [النيراس: ٢٧٠]

**القضايا** أي الأحكام الواقعة فيها وهو مفعول أول. **مها** مفعول ثان، ونجور أن يكون حلاً والمحل معي الخلق. **ممكنات لا طريق إلح** من الإيجاب والسلب، كصفة السمع والبصر بحق سبحانه، وحشر الأجساد، ووجود سدره المنتهى، واللوح المحفوظ على السماء، وظهور المهدي، والدجال، وبرور عيسى عليه السلام، وانقطاع مملكة الكسرى، والبركة في العمر، والرزق من صلة الرحم، إلى غير ذلك مما لا يحصى، مع الانتفاع بها في الدين والدنيا. [النيراس: ٢٧١]

ومنها: ما هي واجبات، أو **ممتنعات** لا تظهر للعقل إلا بعد نظر دائم وببحث كامل، <sup>سطر العقل كحدوث العالم</sup> بحيث لو اشتغل الإنسان به لتعطل أكثر مصالحه، فكان من فضل الله ورحمته إرسال الرسل لبيان ذلك، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾.

## [مبحث المعجزات وأقسام الخوارق]

وأيدهم أي الأنبياء بالمعجزات الناقصات للعادات، جمع معجزة، وهي: أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة، عند تحدي المنكرين،.....

أو **ممتنعات**: كشريك الواحد سبحانه، وكونه في جهة ومكان. [النبراس: ٢٧١] لبيان ذلك. إشارة إلى القضايا، أو إلى جميع ما ذكر من الجبة والنار وما بعدهما. **للعالمين**: قد يستشكل كونه رحمة للكافرين، وبجواب بأن حرمانهم لقصورهم، وعدم قبولهم الرحمة، وأحباب بعضهم بأن الأمم السابقة كانت تخسف وتمسخ، بخلاف أمته، وأورد عليه بأنه لا يلائم سياق كلام الشارح؛ لأنه استشهد بالآية على أن إرسال الرسل كلهم رحمة؛ ولأنه أراد بالرحمة بيان منافع الدين والدنيا، واعلم! أن ما ذكره المصنف رحمه الله والشارح رحمه الله يبطل لشبهة مكري النبوة، وهي أن العقل مستقل بمعرفة الأمور، فلا حاجة إلى الأنبياء. [النبراس: ٢٧١]

**العادة**: أي العادة الإلهية، وكل فعل تكرر صدوره عن الصانع سبحانه - فهو منسوب إلى العادة، ثم إن ظهر فعل على خلافه فهو حارق للعادة، وزعم بعض الناس أن المراد: هي العادة البشرية، وهو مخالف لكلمات المشايخ، وإن أمكن تصحيحه. اعلم أن أقسام الخوارق سبعة: أحدها: المعجزة من الأنبياء، ثانيها: الكرامة للأولياء، ثالثها: المعونة لعوام المؤمنين ممن ليس فاسقا ولا وليا، رابعها: الإرهاص للنبي قبل أن يبعث، كتسليم الأحجار على النبي صلى الله عليه وسلم، وأدرجه بعضهم في الكرامة، وبعضهم في المعجزة محازا، خامسها: الاستدراج للكافر والفاسق على وفق غرضه، سمي به؛ لأنه يوصله بالتدريج إلى النار، سادسها: الإهانة للكافر والفاسق على خلاف عرضه، كما ظهر عن مسيلمة الكذاب، إذ تمضمض في ماء فصار ملحا، ومس عين الأعور فصار أعمى، سابعها: السحر لنفس شريرة، تستعمل أعمالا مخصوصة بإعانة الشياطين، ومنهم من لا يعده خارقا؛ لأن العادة جارية بظهوره عن كل من يراول هذه الأعمال، والكهانة من السحر، وهي الإخبار بما سمع من الجن. [النبراس: ٢٧١، ٢٧٢] على يد مدعي النبوة: احتراز عن الكرامات والاستدراجات.

على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله؛ وذلك لأنه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله. ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب، وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة، بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة، وإن كان عدم خلق العلم ممكناً في نفسه، وذلك كما ادعى أحد محضر من جماعة أنه رسول هذا الملك إليهم، ثم قال للملك: إن كنت صادقاً في دعوى أي رسولك فخالف عادتك، وقم عن مكانك ثلاث مرات، ففعل - يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته، وإن كان الكذب ممكناً في نفسه، فإن الإمكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي، لا ينافي حصول العلم القطعي، كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهباً، مع إمكانه في نفسه، فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة؛ أي عند ظهور المعجزة لأنها أحد طرق العلم كالحس،.....

**نطرق** اختلاف العقلاء في كيفية دلالة المعجزة على الصدق، فالحكماء على أنه بطريق الوجوب، أي لا يمكن تخلف العلم بصدقه عن المعجزة؛ لأن الدهن يستعد له، وإفاضة المبدأ الفياض على المستعد واجب، وقال المعتزلة بطريق التوليد، كتولد حركة المفتاح من حركة اليد، وقال الأشاعرة بطريق جري العادة الإلهية. [النيراس: ٢٧٣] **وذلك** أي حصول العلم الضروري بالمعجزة مع إمكان نقيضه. [النيراس: ٢٧٣] **ثلاث مرات** بأن تقوم ثم تجلس، ثم تقوم هكذا.

**ممكناً في نفسه** لاحتمال أن يكون قيام الملك لأمر آخر غير تصديقه، أو لتصديق الكاذب. [النيراس: ٢٧٣] **التجويز العقلي**. قيد بذلك؛ لأن أهل العرف يطلقون الإمكان على ما لا يخالف العادة، وهو أحص من الذاتي؛ لأن تكلم الصبي ممكن بالذات، لا في العرف، والإمكان العرفي يباقي حصول العلم القطعي، فإليك لا تكاد تحرم بوقوع المطر اليوم بإسكندرية، أو بعدم وقوعه. [النيراس: ٢٧٣]

**لأنها**: أي العادة الإلهية الجارية بخلق العلم الضروري. [النيراس: ٢٧٤]

ولا يقدر في ذلك إمكان كون المعجزة من غير الله تعالى، أو كونها لا لغرض التصديق، أو كونها لتصديق الكاذب، إلى غير ذلك من الاحتمالات، كما لا يقدر في العلم الضروري الحسي بحرارة النار، إمكان عدم الحرارة للنار، بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال.

### [أول الأنبياء وآخرهم والدلائل على ثبوتهما]

وأول الأنبياء آدم، وآخرهم محمد ﷺ. أما نبوة آدم ﷺ فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهى،.....

ولا يقدر أن ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزات بطريق الصرورة، لا بطريق الاستدلال والنظر، حتى يحتاج فيه إلى نفي الاحتمالات ودفع الشبهات، وقد عرفت ذلك. (أبو ورد) لم يلو منه. اعلم أن العلم القطعي إما عقلي، نحو: الكل أعظم من الجزء، وإما عادي، نحو: النار محرقة، وإمكان خلافه قاذح في الأول، لا الثاني، بل وقوع خلافه بخلاف العادة لا يقدر، كنار عمود كات بردا على إبراهيم ﷺ، ولم يقدر ذلك في القطع بأن كل نار حارة. [رمضان أفندي: ٢٧٩]

وأول الأنبياء آدم ثم شيث بن آدم ﷺ، ثم إدريس ﷺ، ثم نوح ﷺ، ثم هود بن عبد الله ﷺ، ثم صالح بن عبيد ﷺ، ثم إبراهيم خليل الله، ثم إسماعيل ابنه، ثم إسحاق أخوه عليهم السلام، وكان لهم اسان: يعقوب وعيصوا، ولدا في بطن واحد، فخرج يعقوب من الأم على إثر عيصوا، سمي يعقوب لخروجه على عقيبه، وأما يعقوب فهو أبو بني إسرائيل كلهم، فكان يقال: يعقوب إسرائيل، وهذا في لعنتهم عبد الله، أما عيصوا فهو أبو الروم، وكان لوط النبي ﷺ في زمن إبراهيم ﷺ، وكان ابن عمه، ثم شعيب ﷺ، ثم موسى ﷺ، وأخوه هارون ﷺ، ابنا عمران، بعثهما الله تعالى إلى فرعون بمصر، ثم يونس ثم داود النبي عليهما السلام، ثم ابنه سليمان ﷺ، ثم زكريا ﷺ، ثم ابنه يحيى ﷺ، ثم عيسى بن مريم ﷺ، ثم إلياس ﷺ، وكان اليسع تلميذ الإلياس، وهو حيفة من بعده، انقطعت الرسل بعد عيسى ﷺ إلى وقت محمد ﷺ (بستان الفقيه لأبي الليث السمرقندي) قد أمر ونهى: كقوله تعالى: ﴿وَقَدْ آتَيْنَا آدَمَ مِثْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَرَفَعْنَاهُ مِثْلَ نُوحٍ وَكُلَّمَا رَغِبَ عَنْ سِتْرِ اللَّهِ أَفَرَّتْ بِهِ السَّحَابَةُ﴾ (البقرة: ٣٥). [النيراس: ٢٧٤]



مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر، فهو بالوحي لا غير، وكذا السنة والإجماع،  
 أي الأمر والسعي أي لا تشفع بي آخر  
 فإنكار نبوته على ما نقل عن البعض - يكون كفرا، وأما نبوة محمد عليه السلام؛ فلأنه ادعى النبوة، وأظهر المعجزة.

وأما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر، وأما إظهار المعجزة فلوجهين: أحدهما: أنه أظهر كلام الله تعالى، وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم، فعجزوا عن معارضته بأقصر سورة منه، مع قهالكهم على ذلك، حتى خاطروا بمهجتهم، وأعرضوا عن المعارضة  
 أي حرصهم أي على المعارضة

بأنه لم يكن إلح فيكون الأمر بلا واسطة، فيكون وحيا، وفيه تأمل؛ لأنه قد أمرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى: **هَٰذَا فَاقِهٌ فِي شَأْنِهِ** (طه: ٣٩)، وأم عيسى كذلك بقوله تعالى: **هَٰذَا هُوَ نَبِيُّ رَبِّكَ** (مرم: ٢٥). والحق: أن الأمر بلا واسطة السورة إذا كانت لأجل التبليغ، وأمر آدم عليه السلام كذلك. (حيالي)  
**وكذا السنة** فعن أبي ذر رضي الله عنه، قلت: يا رسول الله! أي الأنبياء كان أول؟ قال: **آدم** قلت: يا رسول الله! وبني كان؟ قال: **عم بن لحيمة**، (رواه أحمد ٢٠٠) قوله: مكلم، أي منزل عليه الصحف، وعن أبي أمامة رضي الله عنه: أن رجلا قال: يا رسول الله! أنبي كان آدم؟ قال: **عم**. (رواه إمامكم واس حبان في صحيحهما). [النيراس: ٢٧٥]  
**أحدهما**: مبنى هذا إظهار المعجزة على سبيل التفصيل.

**وتحدى** التحدي؛ المعارضة والمخاصمة، والبليغ: من يقدر على تركيب كلام يستحسسه أهل اللسان. [النيراس: ٢٧٥]  
**كمال بلاغتهم** وذلك أن العرب كانوا عند بعث النبي ﷺ في غاية من التفاحر في البلاغة، وكان بعضهم يعارض بعضا بنظمه وشره، حتى يقال: علقت القصائد السبع بباب الكعبة، وهي لامرئ القيس بن حجر الكندي، وطرفة العبد البكري، وليد بن ربيعة العامري، وعنترة العسبي، وعمرو بن كلثوم النعلبي، والخناس بن حذافه الليثي، فاجعل الله معجزته من نوع البلاغة، كما جعل معجزة موسى عليه السلام من جس السحر، وعيسى عليه السلام من جس الطب؛ لاشتهار السحر والطب في زمانهما، وفي تاريخ الفلاسفة: أن جالينوس كان في عصر عيسى عليه السلام. [النيراس: ٢٧٥]

**حتى خاطروا**: المخاطرة: الإيقاع في الخطر واهلاك. **بمهجتهم** وهي الروح، أو الدم مطلقا، أو دم القلب، أي أوقفوا أرواحهم وفي أرواحهم، أو دماغهم في الخطر بالمخاربات. [النيراس: ٢٧٥]

بالحروف، إلى المقارعة بالسيوف، ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الإتيان بشيء مما يدانيه. فدل ذلك قطعاً على أنه من عند الله تعالى، وعلم به صدق دعوى النبي ﷺ علماً عادياً.

لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية، على ما هو شأن سائر العلوم العادية. وثانيهما: أنه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة، ما بلغ القدر المشترك منه، أعني ظهور المعجزة حد التواتر، وإن كانت تفاصيلها آحاداً، كشجاعة علي، وجود حاتم، وهي مذكورة في كتب السير.

**المقارعة بالسيوف** هي الضرب الشديد من الحاسين. ولم يقل هذا جواب عن شبهة المعاندين، حيث قالوا: يحتمل أن يكون بعضهم عارض القرآن، ولكن ستره أصحابه، ولم ينقلوه، وتقرير الجواب: أن الأعداء يومئذ أكثر من الرمل والحصى، من المشركين والمنافقين واليهود والنصارى، فالعادة حاکمة بالضرورة بأن المعارضة لو وقعت لنقلوها، وستر الصحابة مما يريد حرص المخالفين على النقل. [النيراس: ٢٧٥] **توفر الدواعي** أي كثرة الأسباب الداعية إلى النقل. **يدانيه** أي يقارب القرآن أي لم يأتوا بما يقاربه فضلاً عما يساويه في البلاغة.

**لا يقدح فيه شيء** إشارة إلى جواب بعض شبهة الملاحدة، فمنها: أنه يحتمل أن يكون محمد ﷺ بارعاً في فن البلاغة، فائقاً على أهل زمانه، ومنها: أنه يحتمل أن القادر على المعارضة لم يبلغه قصة تحدى البلغاء القرآن، ومنها: أنه يحتمل أن يكون في العرب من يقدر على المعارضة، لكن سكت خوفاً، أو طمعاً، أو حياءً. [النيراس: ٢٧٦] **وثانيهما**: مبني هذا إظهار المعجزة على سبيل الإجمال.

**ما بلغ القدر المشترك**: كلمة "ما" مفعول ما لم يسم فاعده، والصمير في 'مه' راجع إليه، ومن الأولى بيان له، أعني أي بالقدر المشترك ظهور المعجزة، قوله: حد التواتر، مفعول بلغ. [النيراس: ٢٧٧] **كشجاعة علي** يريد أن تواتر القدر المشترك يفيد القطع، كما أن الشجاعة والجود معلومان قطعاً، مع أنهما مقولان في ضمن حكايات، نقلت كل واحدة منها بأحد الرواة. [النيراس: ٢٧٧]

**في كتب السير** جمع سيرة بالكسر، هي الحصلة، وهي: كتب يذكر فيها أحوال الأنبياء والأولياء، وقد رويت خوارق لا تخصي عن النبي ﷺ، كتكلم البهائم مرات، والأحجار مرات، والأشجار مرات، وشهادة الكل بنبوته، وبكاء جذع النخل يوم ترك الاتكاء به، وإشباع الخلق العظيم من طعام قليل مرات عديدة، ونبوع الماء من أصابعه حتى كفى قوماً كثيراً، وشفاء الأمراض الصعبة من لمسه في الساعة. [النيراس: ٢٧٧]

وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين: أحدهما: ما تواتر من أحواله قبل النبوة، وحال الدعوة، وبعد تمامها، وأخلاقه العظيمة، وأحكامه الحكمية، وإقدامه حيث تحجم الأبطال، ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال، وثباته على حاله لدى الأهوال، بحيث لم تجد أعداءه - مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه - مطعناً،

من أحواله: من الصدق والأمانة والوفاء بالعهد والتجنب عن الأصنام وعادات الجاهلية. **وحال الدعوة** أي دعوة الناس إلى الإيمان من تحمل المشاق الشديدة في تبليغ الحق، والاجتهاد باللسان والسنان، ودعوة الملوك الخاسرة، كملك عسان، وكسرى فارس، وقبصر الروم، والنجاشي، ومقوقس مصر وغيرهم، مع أن بعضهم أوعده بالبطش، فلم يخف مع قلة أعوانه وأسبابه. [النيراس: ٢٧٨]

**وبعد تمامها** حين فتح البلاد، ودخل الناس في دين الله أفواجا، وأطاع له العرب كلهم، وجاءت الهدايا والرسائل من ملوك الأطراف، فإنه لم يعبر أخلاقه، من المسكنة، والتواضع للفقراء، والشفقة على اليتامى والأرامل، والقناعة بطعام قليل، وثوب حشن، ومسكن ضيق، كمساكن المساكين، وقد كانت تجلب إليه الأموال العظيمة، من العنائم والخراجات، فيفقهها على الناس ولا يدحر نفسه شيئا، حتى توفي ودرعه رهن. [النيراس: ٢٧٨]

**وأخلاقه العظيمة** من السخاوة، والشجاعة، والحلم، والتواضع. [النيراس: ٢٧٨ بتعريب] **وأحكامه الحكمية** أي المشتعلة على الحكمة، من آداب الطهارة والصلاة، وقواعد الكاح، والطلاق، والبيع، والهمة، والقضاء، والشهادة، والمواريث، مما فصل في الفقه مع أدلته، بحيث لو تأمل العاقل فيه علم أن هذا التدبير من أحكام الحاكمين. [النيراس: ٢٧٨]

**وأحكامه الحكمية** من الصدق والأمانة والوفاء بالعهد والتجنب عن الأصنام وعادات الجاهلية. **وأقدامه الإقدام** المتقدم، والإحجام التأخر والفرار والحن، والأبطال جمع بطل، وهو الشجاع الذي يبطل دماء المقتولين فلا يقتص منه، وصح أن الناس اغرموا عما حوله يوم حنين، وهجم عليه العدو فجعل يزجر بقلته عليهم، ويقول: أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب. [النيراس: ٢٧٨]

**ووثوقه** أي اعتماده بحفظ الله تعالى في جميع الأحوال، قد صح أنه كان يأمر بعض الصحابة ليحرسوه الليل، فلما نزل الله بحصن ثمود (المائة ٦٧)، قال: **ثمود** فقد حصن ثمود فلم يأمر بخراسته بعد. [النيراس: ٢٧٨]

**لدى الأهوال** جمع هول، وهو الخوف أي عندها، أما الهجرة من مكة إلى المدينة ليلا، والاختفاء في الغار، فكان بأمر الله سبحانه؛ لأن القتال كان حراما عليه، والصبر واجبا قبل رول آية القتال، ومع ذلك لما وقف المشركون على الغار، وقال أبو بكر: لو نظر أحدهم إلى قدميه لأبصرنا، قال: **صلى الله عليه وسلم**. [النيراس: ٢٧٨]

ولا إلى القدح فيه سبيلا، فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء، وأن يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفترى عليه، ثم يعمله ثلاثا وعشرين سنة، ثم يظهر دينه على سائر الأديان، وينصره على أعدائه، ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة.

وثانيهما: أنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم، ولا حكمة معهم، وبين لهم الكتاب والحكمة، وعلمهم الأحكام والشرائع، وأتم مكارم الأخلاق، وأكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية، ونور العالم بالإيمان والعمل الصالح، وأظهر الله دينه على الدين كله، كما وعده، ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك.

ثم يعمله ثلاثا عطف على يجمع، فإن النبي ﷺ بعث وعمره أربعون سنة، وتوفي وعمره ثلاث وستون سنة، على الصحيح، وقد ادعى بعض الكذابين النبوة، كمسيلمة اليمامي، والأسود العسسي، فقتل بعضهم وتاب بعضهم. وبالجملة لم ينظم أمر الكاذب في النبوة إلا أيا ما معدودة. [النيراس: ٢٧٩] ثم يظهر دينه كما وعده في القرآن، ووقوع الإظهار في بعض الأزمنة والبلاد كاف في صدق الوعد، فلا يرد أنه قد يعلب الكفار على بعض بلاد الإسلام، أما غلبة الكفار في أواخر الزمان، فهو ثابت بأخبار النبي ﷺ، فهو من دلائل نبوته. [النيراس: ٢٧٩] آثاره. من الكتاب، والحديث، وشرائعه من الفرائض والسنن. [النيراس: ٢٧٩]

وثانيهما مبنى هدا: أنه مكمل - بالكسر - على وجه لا يتصور في غير النبي، وكان معنى الأول: أنه مكمل - بالفتح - على وجه لا يتصور في غير النبي، وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي، وإظهار المعجزة. (حيالي) والشرائع: من الواجبات والسنن والمحرمات والمباحات.

وأتم مكارم الأخلاق: من الحياء، والجود، وصلة الرحم، وإكرام الصيف، ونحوها، أي أظهرها وعلمها الناس، بحيث لا مزيد عليه. [النيراس: ٢٧٩] كما وعده. بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي يُرْسِلُ رُسُلَهُ بِالْبَيِّنَاتِ لِيُخْرِجَ الْبَشَرُ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [النيراس: ٢٧٩].

## [مسألة ختم النبوة]

وإذا ثبتت نبوته، وقد دل كلامه، وكلام الله المنزل عليه، على أنه خاتم النبيين،<sup>متفق عليه</sup> وأنه مبعوث إلى كافة الناس، بل إلى الجن والإنس، ثبت أنه آخر الأنبياء، وأن نبوته لا تختص بالعرب، كما زعم بعض النصارى.

فإن قيل: قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده، قلنا: نعم! لكنه يتابع محمداً عليه السلام؛ لأن شريعته قد نسخت، فلا يكون إليه وحي، ونصب الأحكام، بل يكون خليفة رسول الله ﷺ.

وقد دل كلامه في الحديث: "سبب من عيسى عليه السلام وحيه" (رواه مسلم)، وفي القرآن: "هو خير نبي" (سورة الحديد: ٢٨)، وقال عبد الله بن عباس عليه السلام في تفسير قوله تعالى: "هو أستاذكم" (سورة النور: ٥٤)، قال: أرسله إلى الجن والإنس، (رواه الدرامي)، بل ذهب بعض العارفين إلى أنه مبعوث إلى الملائكة، والشجر، والحجر أيضاً، أحذا بقوله: "سبب من عيسى عليه السلام وحيه" (رواه مسلم). [النيراس: ٢٧٩] زعم بعض النصارى بل بعض اليهود أيضاً؛ وذلك لأن بعض كل من الفريقين أنكر نبوته رأساً، والبعض الآخر زعموا أنه مبعوث إلى العرب فقط؛ لأنهم أميون، ولا حاجة إلى النبي لأهل الكتاب، وهذا الزعم منه باطل؛ لأنه ادعى البعث إلى الناس جميعاً، والنبي معصوم عن الكذب بإجماع منا ومن أهل الكتاب. [النيراس: ٢٨٠]

فإن قيل: اعتراض على كونه خاتم النبيين، قد ورد في الحديث، أنه عليه السلام قال: "يسر عيسى عليه السلام إلى الأرض، فوجد فيها من كان يدينون بغيره، فماتوا، ثم مات عيسى عليه السلام، فأقام عيسى عليه السلام في قبة واحدة بين أبي بكر وعمر عليه السلام". (كذا في بعض الخواشي)

يتابع محمداً عليه السلام أي يكون على شريعته، كما قال عليه السلام: "كأن موسى عليه السلام جاء من بعده، لا أتبعي" فإن قلت: في الحديث الصحيح: "أن عيسى عليه السلام كسر الصليب، ونزل الحميز، وبريد في حلال، ورفع حريمه عن كعبه، ولا يمس إلا الإسلام" فيكون ناسحاً لشرع محمد عليه السلام، قلنا: قد بيننا نبينا عليه السلام انتهاء شريعة هذا الحكم - أعني الجزية - وقت نزول عيسى عليه السلام، فالانتهاء المذكور بناء على البيان المذكور من شريعة نبينا عليه السلام، فلا يباقي هذا كون نبينا خاتم الأنبياء، وأما كسر الصليب، وقتل الخنزير، فظاهر أنه على ديننا، فإن الخنزير -

ثم الأصح أنه يصلي بالناس ويؤمهم، ويقتدي به المهدي؛ لأنه أفضل، فإمامته أولى.  
وقد روي بيان عددهم في بعض الأحاديث، على ما روي أن النبي ﷺ سئل عن  
عدد الأنبياء؟

= لكونه بحس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح إتلافه ونقول في دفع الإيراد المذكور: يجوز أن يكون دفع الجزية  
من قبيل انتهاء الحكم لانتفاء علة فإن علته أخذ الجزية وقبولها إنما هو للاحتياج إليها لإعطاء العساكر وتدبير  
مصارفهم وعند نزول عيسى عليه السلام لا يحتاج إلى ذلك لتمداد البركات وقلة الرغبات في الأموال بقرب الساعة كما  
في سقوط نصيب المؤلف قلوبهم ودا من مصارف الزكاة كما قال الله تعالى: ﴿لَمَّا اقْتَسَمْتُمْ بِقُورَيْشٍ أَنْ يَقُولُوا لِيُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا وَمَا لَنَا مِنْكُمْ أَنْ يَخْرُجَنَا لَقَدْ خَرَجْنَا مِنْ قُبُرٍ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَفْتَحُونَ وَمَا يُعْطَىٰ عَنْهُمْ لِيُكَفِّرُوا عَنْهُمْ أَوَّلًا﴾ (التوبة: ٦٠) فلما أعز الله الإسلام وكثر أهله سقط فافهم هذا خلاصة ما في  
شرح رمضان أفندي والخيالي مع كنزروي المولوي نظام الدين الكيرانوي. [رمضان أفندي: ٢٨١]

ثم الأصح هذا تصحيح من طريق القياس، لكنه يترك إذا لاح الأثر، والأحاديث كلها على خلافه، منها حديث  
جابر عليه السلام، رفعه مطولا، في آخره: "فنزّل عيسى بن مريم عليه السلام، فيقول أميرهم: صل لنا، فيقول: لا، إن بعضكم  
على بعض أمير، تكرمة من الله لهذه الأمة" (أخرجه أبو نعيم) ومنها حديثه مختصرا: "كيف نسأل إلهنا أن يرسل  
مرفوعا، في آخره: "وإمامهم المهدي، حل صاحبه، فيمّا إمامهم قد بقى صلى الله عليه وسلم، إذ سئل عن عيسى  
بن مريم، وقت صحبه، فراجع الإمام سكّص بمشي فقهي في إمام عيسى عليه السلام، فضع عيسى عليه السلام يده من كتفيه،  
ثم يقول له: تقدم فصل، فإنما لك أفت، فصلي هم إمامهم"، (أخرجه ابن ماجه، والروماني، وابن خزيمة، وأبو  
عوانة، والحاكم). [نظم الفرائد مختصرا: ٢١٣]

وقد روي: أصحاب الكتاب من الرسل ثمانية: شيث، وإدريس، وإبراهيم، وداود، وموسى، وعيسى، ومحمد عليهم  
السلام، والكتب مائة وأربعة: خمسون لشيث، وثلاثون لإدريس، وعشرة لإبراهيم، وعشرة لآدم، وواحد وهو الزبور  
لداود، والتوراة لموسى، والإنجيل لعيسى، والفرقان لمحمد عليهم السلام، نزل صحف إبراهيم في أول يوم، وقيل: أول  
ليلة من رمضان، وبعد خمس مائة سنة نزل الزبور في اليوم الثالث عشر من رمضان، وبعد خمس مائة سنة نزل التوراة في  
ليلة سادسة من رمضان، وبعد مضي ألف سنة ومائتين، أو سبع مائة سنة - نزل الإنجيل في اليوم الرابع من رمضان،  
وبعد مضي ثلاث مائة وستين سنة، أو سبع مائة سنة أو خمس مائة وستين سنة، نزل الفرقان في الليلة الخامسة  
والعشرين من رمضان، أما نزول صحف شيث، وإدريس عليهما السلام - ففيه اختلاف. (شرح عمدة)

عن عدد الأنبياء: عن أبي أمامة عليه السلام قال: قال أبو ذر عليه السلام: يا رسول الله! كم وفاء عدة الأنبياء؟ قال: 'مائة' =

فقال: "مائة ألف، وأربعة وعشرون ألفاً" \* وفي رواية: "مائتا ألف، وأربع وعشرون ألفاً"، \*\* ولاولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية، فقد قال الله تعالى: **مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ، وَلَا نَفْسٌ فِي ذِكْرِ الْعَدَدِ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِمْ** من ليس منهم، إن ذكر عدد أكثر من عددهم، أو يخرج منهم من هو فيهم، إن ذكر أقل من عددهم، يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه، لا يفيد إلا الظن، .....

قال: يا رسول الله! كم المرسون؟ قال: **مائة وسبعة عشر رجلاً**. (رواه أحمد)، وعن أبي دراج: قال: قلت: يا رسول الله! كم المرسون؟ قال: **مائة وسبعة عشر رجلاً**. (رواه أحمد) يعني يشير إلى دفع ما يتوهم أنه إذا ورد الحديث، فلا صير في التعدد في الإيمان؛ لأنه العمل بالحديث، والعمل بوجه واحد، فدفعه أولاً: أن اشتمال الحديث المذكور على شرائط قبوله مجموع؛ لأن الحاكم طعن في بعض رواته، وقيل: إنه مكسر، وثانياً: أنه لو سلم فهو خبر واحد، لا يفيد القطع المعلوم إليه في العقائد، بل الظن ولا اعتماد عليه ههنا، وثالثاً: أنه لو سلم أنه قطعي، فالروايات فيه متعارضة محتجة بلا رجحان، ومآله التساقط، ولا أقل بعد تسليم الترجيح من نزول القطعي إلى الظن لمعارضه، ورابعاً: أن خبر الواحد إما يقل إذا لم يخالف ظاهر القرآن، فإن ما حاله يترك؛ لأنه لا قوة للظن يعارض القطع، وههنا يعارضه، لما ذكره النصف من آية عدم القصة. [نظم الفرائد: ٢١٤]

**جميع الشرائط** وهي أحد عشر في أصول الحنفية، أولها: إسلام الراوي، ثابها: عقله الكامل، ثالثها: عدالته، رابعها: الصبط، وهو تحقيق اللفظ، وفهم معناه عند السماع، ثم حفظه إلى وقت الرواية، خامسها: اتصال الإسناد، سادسها: أن لا يكون الخبر مخالفاً للقرآن، سابعها: أن لا يخالف الحديث المتواتر والمشهور، ثامنها: أن لا يكون في حادثة يقتضي العادة شهرته، تاسعها: أن لا يكون متروك الاحتجاج به في عهد الصحابة، عاشرها: أن لا يكره الراوي، ولا يعمل بخلافه، الحادي عشر: أن لا يعمل الصحابي بخلاف الحديث، مع عدم حفاء الحديث عليه. [النيراس: ٢٨١، ٢٨٢ ملخصاً]

\* أخرجه الإمام الهيثمي في "مجمع الزوائد ومنبع الفوائد"، كتاب العلم، رقم الحديث: ٧٢٥.

\*\* لم أجد هذه الرواية.



ولا عبرة بالظن في باب الاعتقاديات، خصوصاً إذا اشتمل على اختلاف رواية، وكان القول بموجبه مما يفضي إلى مخالفة ظاهر الكتاب، وهو أن بعض الأنبياء لم يذكر للنبي ﷺ، ويحتمل مخالفة الواقع، وهو عد النبي من غير الأنبياء، أو غير النبي من الأنبياء، بناء على أن اسم العدد اسم خاص في مدلوله، لا يحتمل الزيادة والنقصان.

### [مبحث عصمة الأنبياء]

وكلهم كانوا مخبرين، مبشرين عن الله تعالى: **لأن هذا معنى النبوة والرسالة، صادق** <sup>الأخبار والنبوءات</sup> **ناصحين للخلق؛ لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة.** وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء <sup>أي يصدقون الخبر منهم</sup> **معصومون عن الكذب، خصوصاً فيما يتعلق بأمر الشرائع، وتبليغ الأحكام، وإرشاد الأمة، أما عمداً فبالإجماع، وأما سهواً فعند الأكثرين.**

**ولا عبرة.** لأن الحق سبحانه ذم قوماً يعتقدون بظنهم، قال الله تعالى: **لَبَّسَ لَنَا نَعْيَ مِنْ الْحَقِّ شَيْئًا** (يوس: ٣٦)، وقال: **يَبْشُرُونَ إِلَّا أَصْرًا** (الأنعام: ١٤٨)، بل الظن إنما يعتبر في العمليات، حتى كان الثابت بالظن واجبا. [النبراس: ٢٨٢]

**إذا اشتمل** كما سبق من رواية مائة ألف ومائتي ألف، وقد تقرر أن الاختلاف يوجب التشكيك للتعارض. [النبراس: ٢٨٢] **ظاهر الكتاب** وهو قوله تعالى: **مِنْهُمْ مَنْ مَقْصُصًا عَمَّتْ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَمُصَّصْ عَمَّتْ** (عامر: ٧٨) **لأن هذا معنى** قيل: نف ونشر، لأن النبي من يبشّر أي يحبر، والرسول من يبلغ، وهي نكتة جيدة. [النبراس: ٢٨٢] **معصومون** فإن قيل: في قوله تعالى: **لَقَدْ دَلَّ عَلَى سَيِّئِهِ** (التوبة: ١١٧) إشارة إلى أنه يجوز صدور الذنب عن النبي ﷺ، إذ التوبة إنما يكون بعد الذنب، فنت: المراد: التوبة عن الزلة، أو عن الذنب الذي كان قبل الوحي، أو ترك الأولى وأفضل. (حاشية قصيدة لامية)

**فبالإجماع.** الإجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة، وما ينبعونه من الله، على ما ذكر في "المواقف". **فعند الأكثرين.** أي ذهب الجمهور إلى عصمتهم عن الكذب في التبليغ سهواً، ومهم الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني، ويسبب الخلاف إلى القاضي الباقلاني، بناء على أن المعجزة تدل على صدقه فيما قصد تبليغه، وقال بعض العلماء: إن الباقلاني لا يكر العصمة، ولكنه يقول: حجة العصمة هو الإجماع والنصوص، لا المعجزة، واختار القاضي عياض المالكي العصمة عن الكذب مطلقاً في التبليغ وغيره، سهواً وعمداً، وادعى إجماع السلف =

وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل، وهو: أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي، وبعده بالإجماع، وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور، خلافاً للحشوية، وإنما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل، وأما سهواً فجوزوه الأكثرون، أما الصغائر فيجوز عمداً عند الجمهور، خلافاً للجبائي وأتباعه، ويجوز سهواً بالاتفاق، أي بعد السوء

= عليه؛ لأنهم كانوا يبادرون إلى تصديقه من غير توقف واستفسار عن العمد والسهو؛ ولأن من عرف الكذب منه فات الوثوق بحديثه، وهذا يناfi حكمة النبوة. [النبراس: ٢٨٣] **سائر الذنوب**. أي ما سوى الكذب في التبليغ. **بالإجماع**: إذ لو حاز لبطل دلالة المعجزة، وهو محال. (خيالي)

**خلافاً للحشوية** وهم يجوزون عليهم الإقدام على الكبائر والصغائر، هم الذين جعلوا حكم الأحاديث كلها واحدة، فعندهم تارك النفل كتارك الفرض. الحشوية: بفتح الحاء، وسكون الشين، وفتحها، قوم من المبتدعة، وفي وجه تسميتهم خلاف، قيل: لأنهم مجسمة، والجسم محشو، أي مملو، وقيل: نسبوا إلى الحشاء، وهو الجانب؛ لأنهم كانوا يجلسون في مجلس الحسن البصري، فأبكر كلامهم. فقال: ردّوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة أي جانبها، وقيل: لأنهم يعتمدون الرواية بلا تحقيق، والحشو فضول الكلام، وقيل: نسبوا إلى حشوة من قرى خراسان. [النبراس: ٢٨٣]

**بدليل السمع**. فالحققون من الأشاعرة على أن كل ذلك من السمع والإجماع، والمعتزلة على أنه يمتنع عقلاً؛ لأنه يؤدي إلى النفرة وعدم الانقياد، فلا يكون البعثة لطفًا، بل خذلانًا، فلا يجوز ذلك عليه تعالى في حق الكل؛ إذ فيهم من ينفع فيه اللطف، فيكون تركا لما يصلح بالنسبة إليه، وما يقال من أن الصدور لا يستلزم الظهور ولا فساد إلا فيه، فجوابه: أن جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية، ومنزوم الفاسد فاسد. (أبو ورد)

**أو العقل** وهو مذهب بعض الأشاعرة وجمهور المعتزلة، مستدلّين بأن ظهور الكبيرة ينمر الناس عنهم، وهذا يناfi حكمة الإرسال، وهو مختار الأستاذ أبي إسحاق. [النبراس: ٢٨٣] **فجوره الأكثرون** وفي شرح "المواقف" و"المقاصد": المختار خلافه، وحكى القاضي عياض الإجماع على العصمة عن الكبائر بلا قيد "عمداً" و"سهواً". [النبراس: ٢٨٣]

**خلافاً للجبائي وأتباعه** من المعتزلة، وقد تنع الشارح هنا صاحب "المواقف"، وفيه قصور؛ لأن مع الصغيرة عمداً مختار مذاهب الأشاعرة، كما في شرح "المواقف" وهو مختار الشارح في "التهذيب" و"شرح المقاصد"، والجبائية قالوا: لا يصدر الصغيرة إلا على سبيل سهو وخطأ في الاجتهاد، وقال جمع من المعتزلة كالجاحظ والنظام: يجوز صدور الصغيرة عمداً بشرط أن ينهوا عليها، فينتهوا عنها. [النبراس: ٢٨٣]

إلا ما يدل على الخسة، كسرقة لقمة، والتطيف بحبة، لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه، فينتهوا عنه. هذا كله بعد الوحي، وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة، وذهب المعتزلة إلى امتناعها؛ لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم، فتفوت مصلحة البعثة.

وهي اقتداء الأمة بهم

والحق: منع ما يوجب النفرة، كعهر الأمهات، والفجور والصغائر الدالة على الخسة، ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده، لكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية. وإذا تقرر هذا فما نقل عن الأنبياء عليهم السلام، مما يشعر بكذب أو معصية،.....

إلا ما يدل على الخسة: أي لا يجوز الصغيرة التي تخرج صاحبها عن الشرافة إلى الخساسة والردالة، لا عمدا ولا سهوا؛ لأنها توجب نفرة الناس عنه. [النبراس: ٢٨٣، ٢٨٤] كسرقة لقمة: قيل: السرقة من الكبائر، أحجب بأن الكبيرة هو السرقة الموجبة للقطع، ونصاها عشرة دراهم عند الإمام الأعظم عليه السلام، وثلاثة دراهم عند مالك عليه السلام. [النبراس: ٢٨٤] لكن المحققين: ممن ذهب إلى تجويز الصغار عمدا وسهوا.

فلا دليل أي لا دلالة للمعجزة عليه، أي على امتناع الكبيرة قبل البعثة، ولا حكم للعقل بامتناعها، ولا دلالة سمعية أيضا. (شرح مواقف) امتناع صدور الكبيرة: عن أكثر أهل السنة وجمع من المعتزلة، كذا في "شرح المواقف". والحق: هذا نقض على المعتزلة، بأن دليلهم جار فيما يوجب النفرة في الصغائر أيضا، مع أنهم معترفون بجواز صدور الصغائر عنهم عمدا قبل النبوة، ولو منع كون الصغيرة الصادرة قبل النبوة مما يوجب النفرة، كان قوله: "والحق تحقيقا للمقام" فافهم. (محمود)

ومنعت الشيعة: أي طائفة من الروافض، وهم يقولون: إن عليا عليه السلام ولي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ووليه بعده، وأهل السنة والجماعة يقولون: الولاء بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأبي بكر، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب عليه السلام. [رمضان أفندي: ٢٨٣] تقية: أي خوفا من الأعداء؛ لأن إظهار الإسلام حينئذ إلقاء النفس في التهلكة، أورد بأنه يفصي أن خفاء الدعوة بالكلية، وأيضا مقوص بدعوى إبراهيم وموسى عليهما السلام في زمن غرود وفرعون، مع شدة خوف الهلاك. (خيالي)

فما كان منقولاً بطريق الآحاد فمردود، وما كان بطريق التواتر فمصرّوف عن ظاهره إن أمكن، وإلا فمحمول على ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة. وتفصيل ذلك في الكتب المبسّطة.

أي الصرف عن الظاهر

**طريق الآحاد** فقد صرح غير واحد من الأئمة، بأن سبة الرواة إلى الكذب أو إخطأ أولى من سبة الأنبياء إلى المعاصي، فمنه ما روي: أن النبي ﷺ نظر إلى زيب فاستحسها، فعرف ذلك زوجها زيد فطلقها، فتزوجها النبي ﷺ. ومنه ما روي: أن النبي ﷺ قرأ سورة النجم، فلما بلغ ذكره اللات، والعزى، ومات، وهي أصنام الكفار، أجرى الكفار مدحها على لسانه، فمرحت قريش، وقالوا: قد ذكر محمد أصناماً بأحسن الذكر. [النيراس: ٢٨٥]

**فمصرّوف عن ظاهره** كقول إبراهيم عليه السلام مشيراً إلى الكواكب: هذا ربي، وتأويله: أن همزة الاستفهام محذوفة، والمعنى: أهدأ ربي برعكم. وكقوله حين قيل له أنت كسرت الأصنام؟ بل فعله كبيرهم، وتأويل: أن تعظيم الكفار الصنم الأضخم أغضبه، أو أنه أراد بالكبير نفسه؛ لأنه كان أعظم بدناً منها. [النيراس: ٢٨٦]

**على ترك الأولى** نحو: ٥٥ عصى آدم عليه السلام، (طه ١٢١)، وقول موسى عليه السلام: ٥٥ فوالله ما علمت نفسي. وعند ٥٥ (النقص: ١٦)، وقال غير واحد من الأئمة: سمي الله ترك الأولى منهم عصياناً؛ لعظم منزلتهم، كما قيل: حسنت الأبرار سيئات المقربين، واستغفار الأنبياء من ترك الأولى هضماً لنفوسهم، وإلا فليس من الذنب، ولا عقاب عليه. [النيراس: ٢٨٦] أو كونه قبل البعثة كما قيل في أكل آدم عليه السلام الشجرة، وكما قيل في إحوة يوسف عليه السلام. على تقدير أنهم أنبياء، لكن بعض العلماء صحّح أنهم ليسوا بأنبياء. [النيراس: ٢٨٦]

**الكتب المبسّطة:** كشرح المواقف والمقاصد وشفاء للقاضي عياض.

## [نبينا محمد ﷺ أفضل الأنبياء]

وأفضل الأنبياء محمد ﷺ؛ لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ﴾ الآية، ولا شك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين، وذلك تابع لكمال نبينهم الذي يتبعونه، والاستدلال بقوله ﷺ "أنا سيد ولد آدم، ولا فخر لي" \* ضعيف؛ لأنه لا يدل على كونه أفضل من آدم، بل من أولاده.

محمد ﷺ. اختلفوا في أن الأفضل بعده من هو؟ قيل: آدم ﷺ؛ لكونه أبا البشر، وقيل: نوح ﷺ، دل عليه عبادته ومجاهدته، وقيل: إبراهيم ﷺ؛ لزيادة توكله، وقيل: موسى ﷺ؛ لكونه كليم الله تعالى ونجيّه، وقيل: عيسى ﷺ؛ لكونه روح الله، وصفية. (شرح مقاصد)

ولا شك فيه منع ظاهر لجواز أن يكون الخيرة بحسب سهولة إقيادهم ووفور عقليهم، وقوة إيمانهم، وكثرة أعمارهم. (خيالي) وفي النبراس [رقم الصفحة: ٢٨٦]: وعندنا في الاستدلال وجهان: أحدهما الإجماع، فهو قول لم يعرف له مخالف من أهل السنة، بل من أهل القلة كلهم، ثانيهما: الأحاديث المتظاهرة، كقوله ﷺ "أنا سيد ولد آدم" (رواه مسلم) وفي شرح رمضان أفندي [رقم الصفحة: ٢٨٤]: وأما قوله ﷺ "فلا تخيروني على موسى، وما ينبغي لأحد أن يقول: أنا خير من يونس ﷺ؛ فتواضع منه.

لأنه لا يدل قد يقال: المراد بأولاد آدم في العرف هو نوع الإنسان، وهو المتبادر أيضا، وفيه ما فيه، وقد يوجه أيضا بأن في أولاده من هو أفضل منه هو نوح، أو إبراهيم، أو عيسى عليهم السلام، على اختلاف الأقوال، وفيه ضعف أيضا؛ إذ قد قيل بأن آدم هو الأفضل؛ لكونه أبا البشر، والأولى أن يستدل بقوله ﷺ "أنا سيد ولد آدم" (رواه مسلم) والآخرين عند الله، ولا فخر لي". [الخيالي: ١٤١]

\* أخرجه مسلم في صحيحه، باب تفضيل نبينا ﷺ على جميع الخلائق، رقم الحديث: ٥٩٤٠.

## [الملائكة لا يعصون الله]

والملائكة عباد الله تعالى، عاملون بأمره، على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾،  
(الأنبياء: ٢٧) (الأنبياء: ١٩)  
ولا يوصفون بذكره، ولا أنوثته.....

والملائكة جمع ملائكة يسكنون اللام وفتح الهمزة والتاء لتأنيث الجمع، وملائك مقبوض مألوك من الألوكة، وهي الرسالة؛ لأن الله تعالى يرسلهم إلى الأشياء، وإلى المصوغات لتدبيرها بأمره سبحانه، وهذا مختار الكسائي والجمهور، وقال ابن كيسان: مشتق من الملك بزيادة الهمزة؛ لأن الله تعالى جعلهم مالكين للأمر، وقال أبو عبيدة: ملائكة مصدر ميمي بمعنى مفعول من لاك إذا أرسل، وأنكر صاحب القاموس هذه اللمعة، واحتلف العقلاء في حقيقة الملائكة، فأهل السنة على أنهم أجسام لطيفة بورية، وقال الحكماء: جواهر مجردة، ودليلاً: الصوص القاطعة بنزلهم من السماء، وصعودهم إليها، ومشاهدة الأنبياء بإيهم، وزعمت البصارى أنهم أرواح الصالحين المتفارقة عن الأبدان، ومن مهمات المسائل التفرقة بين الملك والجن والشياطين، فالصحيح: أن الملك نوع شريف، محمول على الخير والطاعة، والجن نوع معابر للملك، من شأنه الخير والشر، والثاني أغلب، والشيطان كل حيث متمرد من الجن، وأيضاً الجن ذكور وإناث، متاسلون، مكلفون، محاطون بالوعد والوعيد، مثل بني آدم، بخلاف الملك، فهذا هو الفرق من حيث العوارض، وأما من حيث المادة: فعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ من سمع مني فليؤمن، ومن سمع مني فليكفر، (رواه مسلم) والمراد بالبور: مادة بورية، أنظف وأشرف من النار، واختار جمع، ومبهم القاضي البيضاوي، أن قسماً من الملك خلقوا من نار، وأجاب عن حديث عائشة رضي الله عنها بأن المراد بالبور هي النار المصنفة للطفة، وشنع عليه جلال الدين السيوطي في هذا التأويل تشبيهاً كثيراً، وقال هو ثمة التوغل في الفلسفة، وقلة معرفة الحديث. [البراس: ٢٨٧]

عاملون بأمره يريد أنهم معصومون، وقد اختلف في عصمتهم، فاختار أنهم معصومون عن كل معصية، وقال بعض العلماء: العصمة خاصة بالمرسلين والمقرئين، وقال أبو المعين السفي في عقيدته: أما الملائكة فكل من وجد منه الكفر فهو من أهل النار كإبليس، وكل من وجد منه المعصية لا الكفر فعليه العقاب، ودليله قصة هاروت وماروت، وقال القاضي عياض المالكي: الصواب عصمة جميعهم. [البراس: ٢٨٧، ٢٨٨]

يستحسرون الاستحسار الإعياء والتعب من العمل الكثير، وفي الفارسية: ماندن وسست شدن.

إذ لم يرد بذلك نقل، ولا دل عليه عقل، وما زعم عبدة الأصنام أنهم بنات الله محال باطل، وإفراط في شأهم، كما أن قول اليهود: إن الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر، ويعاقبه الله بالمسخ - تفريط وتقصير في حالهم.

فإن قيل: أليس قد كفر إبليس، وكان من الملائكة، بدليل صحة استثنائه منهم، قلنا: لا، بل كان من الجن، ففسق عن أمر ربه، لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة، أي ليس من الملائكة <sup>مخرج</sup> أي سجد آدم <sup>أي مستورا أو مستعرقا</sup> ورفعة الدرجة، وكان جنياً واحداً مغموراً فيما بينهم، صح استثنائه منهم تغليباً.

**وإفراط في شأهم** أي تخاور عن الحق في جانب الكمال في شأهم؛ لأنه رفعهم عن العبودية إلى الولدية. [البراس: ٢٨٨] **تفريط** أي تخاور عن الحق في جانب القصر في حالهم، فإن الظواهر قد دلت على عصمتهم من المعاصي، ومواظبتهم على الطاعات، كما سلف نبد من ذلك. [البراس: ٢٨٨] و(أبو ورد) **صحة استثنائه منهم**: إذ الأصل في الاستثناء هو الاتصال وأيضاً لو لم يندرج في الملائكة لم يتناوله أمرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن أمر ربه. **صحة استثنائه منهم** في قوله تعالى: ﴿وَسُجَّدُوا لَهُ بِيَسْمَاءَ﴾ (الفرقة: ٣٤) ﴿وَسُجَّدُوا لَهُ ثَمِيمٌ﴾ (الفرقة: ٣٤) **إبليس** (الحجر: ٣١، ٣٠) (شرح المقاصد)

**صحة استثنائه** والحاصل: أنه كان مأموراً مع الملائكة، لكن غير عن المجموع بالملائكة؛ لأن التغليب باب شائع في العرب، كالقمرين والعمرين، وأجيب أيضاً بأن الاستثناء منقطع، والجاز مع القرينة نصف كلام العرب. واعلم أن العلماء احتملوا في أن إبليس ملك أو جني؟ فالمشهور الصحيح هو الثاني، ولهم عليه دلائل، فالدليل الأول: قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ (الكهف: ٥٠) وأجيب بوجوه: أحدها: كان في علم الله مسخه جنياً، كقوله: ﴿وَنَسَخْنَاهُ عَنْ مَنْ تَجَسَّسَ﴾ (الفرقة: ٣٤)، ثانياً: كان بمعنى صار، ثالثاً: أن الجن بالمعنى اللعوي المستور عن أعين الناس، وسمى الملائكة جنّة في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا سِدْرَهُمْ جَنَّةً نَزَّاجَةً﴾ (الصافات: ١٥٨)، رداً على من قال: الملائكة بنات الله سبحانه، رابعاً: أن صنفاً من الملك يسمون الجن، وروي عن ابن عباس **عليه السلام** قال: كان من سكان الأرض، وهم يسمون بالجن، وعنه قال: كان خازناً على الجنة، وخزافها تسمى بالجن، وفي صحة الروايتين نظر، والدليل الثاني: أنه لا نسل للملائكة، ولإبليس نسل؛ لقوله تعالى: ﴿فَتَحَدَّثُوا فِي أَنْصَابِهِ﴾ (الكهف: ٥٠)، وأجيب بوجوه: أحدها عن ابن عباس **عليه السلام**: أن ضرباً من الملائكة يتوالدون أيضاً، يسمون =





بل في اعتقاده، والعمل به.

## [بيان الكتب المنزلة]

والله تعالى كتب أرحمها على أسياؤه، وبين فيها أمره ونهيهِ ووعدده ووعدده، وكلها كلام الله تعالى، وهو واحد، وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع. وهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن، .....

**بل في اعتقاده** أي اعتقاد كلمات الكفر، وقلما يخلو السحر عنها، أما الاعتقاد بكون السحر مؤثراً، فلا بأس به، بل هو من معتقدات أهل السنة، خلافاً لبعض المعتزلة. [النيراس: ٢٩٠] **والعمل به** قال المحققون، ومنهم الإمام أبو منصور الماتريدي: ليس عمل السحر على إطلاقه كفراً، بل إذا كان فيه تكذيب ما وجب الإيمان به، وإلا فكثرة، وقال بعض العلماء: كفر مطلقاً، وهو ظاهر كلام الشارح. [النيراس: ٢٩٠]

**والله تعالى كتب** ذكر أبو معين السفي في عقائده: نزل على شيث بن آدم خمسون صحيفة، وعلى إدريس ثلاثون، وعلى إبراهيم عشراً، وعلى موسى قبل عرق فرعون عشراً، ثم أرسل عليه التوراة، وعلى عيسى الإنجيل، وعلى داود الربور، وعلى نبييا ﷺ الفرقان، وذكر بعضهم على آدم عشراً، بدل عشر موسى، وقال وهب بن منبه: على إبراهيم عشرين، ولم يذكر عشر موسى، وعدد الكتب على الروايات مائة وأربع، لكن الأفضل أن لا يحصر العدد، كما في الأنبياء؛ لأن هذه الروايات ليس لها سند قوي. [النيراس: ٢٩٠] **كلام الله تعالى** أي دالة على الكلام النفسي.

**إنما التعدد والتفاوت** دفع إشكال، يرد على كون الكتب كلام الله تعالى، وتقرير الإشكال: أن الكلام صفة واحدة شخصية عندكم، وأيضاً إن تعددت فاستنادها إلى الذات إن كان بالاختيار، لزم استناد القدم إلى محتار، وإن كان بالإيجاب لزم الترجيح بلا مرجح؛ لأن نسبته الموجب إلى جميع الأعداد على السواء، فثبت وحدة الكلام، ثم إن تعدد الكتب وبرؤها على لغات مختلفة، وتفاوتها في المفضلة - تأتي الوحدة، وحاصل الدفع: أنه لا تفاوت ولا تعدد في النفسي القائم بذاته تعالى. [النيراس: ٢٩٠]

**وهذا الاعتناء** أي باعتبار النظم كان الأفضل هو القرآن، وذلك لوجوه: أحدها: أن قراءته أكثر ثواباً من قراءتها، بل التعبد بقراءتها منسوخ، الثاني: أن نظم القرآن معجز، بخلافها، الثالث: أن القرآن محفوظ عن التعبير بزيادة أو نقص، بخلافها. [النيراس: ٢٩٠]

ثم التوراة، والإنجيل، والزبور، كما أن القرآن كلام واحد، لا يتصور فيه تفضيل، ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل، كما ورد في الحديث، وحقيقة التفضيل: أن قراءته أفضل، لما أنه أنفع، أو ذكر الله تعالى فيه أكثر. ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها، وكتابتها، وبعض أحكامها.

**التوراة:** من ورى الزبد، وهو ما يظهر منه النور والضياء، فسمي التوراة بذلك؛ لأنه قد ظهر بها النور والضياء لني إسرائيل ومن تابعهم، واحتلموا في اشتقاق التوراة، فقال الفراء: هي في الأصل توراة على وزن فعلة، فصارت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها، وقال الخليل: وزها فوعلة، وأصلها وورية، ولكن الواو الأولى قلت تاء، كما قالوا: "تولخ" أصله: وولخ، وقلبت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها، فصارت توراة، وكتبت بالياء، على أصل الكلمة، قال بعضهم: من التورية، وهي تعريض بالشئ، وكان أكثر التوراة تعريض وتويع، كان من غير إيضاح وتصريح. [رمضان أفندي: ٢٨٧]

**والإنجيل:** هو افعيل من النحل، وهو الأصل، قال الأبا ري: النحل أصل القوم الذين نزل عليهم، لأهم يعملون بما فيه، وإنما سمي الإنجيل إنجيلاً؛ لأنه أظهر الدين بعد ما درس، وقد سمي القرآن إنجيلاً أيضاً. [رمضان أفندي: ٢٨٧]

**والزبور:** وهو كتاب داود عليه السلام، فعول بمعنى مفعول، أي مكتوب من ربه إذا كتب. [النيراس: ٢٩١]

**تفصيل من حيث إنه كلام الله سبحانه.** كما ورد فعن الحسن البصري قال: قال رسول الله ﷺ: **تفصيل** من حيث إنه كلام الله سبحانه. وعن أبي بن كعب عن النبي ﷺ قال: **تفصيل** من حيث إنه كلام الله ﷻ. (رواه مسلم). [النيراس: ٢٩١] **أنفع** أي من حيث كثرة الثواب.

## [مسألة المعراج]

والمعراج لرسول الله ﷺ في القطة بشخصه إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من **العلي حق**، أي ثابت بالخبر المشهور، حتى أن منكره يكون مبتدعا، وإنكاره وادعاء استحالته إنما يبتني على أصول الفلاسفة، وإلا فالخرق والالتهام على السموات جائز، والأجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر، والله تعالى قادر على <sup>أي كلها عبودية أو سلبية</sup> الممكنات كلها.

فقوله: "في القطة" إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام، على ما روي عن معاوية رضي الله عنه: أنه سئل عن المعراج، فقال: كانت رؤيا صالحة، وروي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ما فقد جسد محمد صلی الله علیه وآله ليلة المعراج، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ <sup>أي ما عاب</sup>، ..... (الأنبياء: ٦٠)

المعراج لرسول الله ﷺ الظاهر العروج، إلا أنه أطلق المعراج وأراد العروج، إشارة إلى أن العروج كان بالمعراج. [حاشية على "رمضان أفدي": ٢٨٨] من **العلي** جمع العليا تأتيث الأعلى، أي الخنة، والكرسي، والعرش. [النبراس: ٢٩٢] أصول الفلاسفة. أي قواعدهم، كقولهم: خرق الأفلاك محال، وإن الحركة السريعة من الأرض إلى العرش، ثم إلى الأرض، في الزمن القصير - خارج عن طوق البشر، وإن كرة النار محرقة، لا يمكن النفوذ منها. [النبراس: ٢٩٢]

حائز: لأن دليل امتناع الخرق غير تام، والنصوص شاهدة بوقوعه نحو: ﴿دُخِّنَا سَمَاءُ أُشْقِبَ﴾ (الأنبياء: ١٠)، ﴿دُخِّنَا سَمَاءُ نُفَصِّرُ﴾ (الأنبياء: ١٠)، وذكر الالتهام استطرادي. [النبراس: ٢٩٢] متماثلة أي متفقة الحقيقة؛ لأنها مركبة من الجواهر الفردة، وهي متماثلة، فليس اختلاف الأجسام إلا بالعوارض، كذا قرره المشايخ. [النبراس: ٢٩٢] ما يصح على الآخر. فيجوز خرق السماء، كخرق العناصر من الهواء والماء، ويجوز الحركة بهذه السرعة من البشر، كجوارها من تلك الأفلاك المتحرك في طرفة العين، بل أكثر، ويجوز تبرد النار كالماء والهواء، وأيضا لا تؤثر النار عند سرعة الحركة، ألا ترى أنك إذا تدبر أصبعك حول السراج لا يحرق أصبعك. [النبراس: ٢٩٢ بتغيير] كان في المنام: وهو قول جمع من أهل السنة.

وأجيب بأن المراد الرؤيا بالعين، والمعنى ما فقد جسده عن الروح، بل كان مع روحه، وكان المعراج للروح والجسد جميعا. وقوله: "بشخصه" إشارة إلى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط.

ولا يخفى أن المعراج في المنام، أو بالروح، ليس مما ينكر كل الإنكار، والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الإنكار، بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك، وقوله: "إلى السماء" إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج في اليقظة لم يكن إلا إلى بيت المقدس، على ما نطق به الكتاب، وقوله: "ثم إلى ما شاء الله تعالى" إشارة إلى اختلاف أقوال السلف، فقول: إلى الجنة، .....

**واحب** وقد يجاب أيضا بأن المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر، وقيل: رؤيا أنه سيدخل مكة، وقيل: سمي رؤيا على قول المكديين، نحو قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ عَلِيمٌ بِمَا لَا يَدْرِكُونَ﴾ (الأعام: ٢٢)، وأجيب عن أثر معاوية رضي الله عنه أنه لم يحضر زمن المعراج؛ لأن إسلامه وقع يوم صلح الحديبية، أو يوم فتح مكة، وكلاهما بعد المعراج بدهر، فحديث الحاضرين أرجح، كعمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما. [النراس: ٢٩٣] و(حيالي) والمعنى الأولى أن يخاب، بأن المعراج كان مكررا، مرة بشخصه، ومرة بروحه، وقول عائشة حكاية عن الثانية. [الحيالي: ١٤٢] **ولا يخفى أن المعراج** **إح** استدل على أن المعراج بالشخص في اليقظة بقوله: "ولا يخفى". والكفرة أنكروا ذكر صاحب الكشف وغيره: أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر المعراج لأُم هاني بنت أبي طالب، فقالت: لا تذكره لقريش، قال: إني فاعل، فخرج إلى المسجد الحرام، فذكره لأبي جهل، فمادى أبو جهل، يا معشر قريش! فاجتمعوا، فمن ضاحك، ومن متعجب، ومن مستهزئ. [النراس: ٢٩٣]

**على ما نطق به** وهو قوله تعالى: ﴿سُحِبَ النَّبِيُّ مِنْ مَوْجِئِهِمْ دُونَ حَبْلٍ عَلَيْهِمْ وَعَبْدَهُ عَلَى إِسْرَائِهِ وَارْكَبْنَا حَوْلهُ﴾ (الإسراء: ١)، حيث مدح الحق سبحانه نفسه وعنده على إسرائه بجسده إلى بيت المقدس، فلو كان عرج بجسده إلى السماء كان أحق بالذكر؛ لأنه أدل على عظم قدرته وشرف عبده، ولم يتعرض الشارح لدفع هذا الدليل لضعفه؛ إذ لا يخفى على الله شيء، وأيضا الحديث شعبة من القرآن؛ لقوله تعالى: ﴿مَنْ يَطْلُقْ مِنْ هُنَا لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْهُ﴾ (الحج: ٤٠٣). [النراس: ٢٩٤]

وقيل: إلى العرش، وقيل: إلى فوق العرش، وقيل: إلى طرف العالم. فالإسراء وهو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس **قطعي** ثبت بالكتاب، والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور، ومن السماء إلى الجنة، أو إلى العرش، أو غير ذلك - آحاد. ثم الصحيح: أنه **عَلَيْهِ** إنما رأى ربه **بِقَوَّاده**، لا بعينه.

**قطعي ثبت.** وفي "كتاب الخلاصة": من أنكر المعراج ينظر: إن أنكر الإسراء من مكة إلى بيت المقدس فهو كافر، ولو أنكر المعراج من بيت المقدس إلى السماء لا يكفر؛ وذلك لأن الإسراء من الحرم ثابت بالآية، هي قطعية الدلالة، والمعراج من بيت المقدس إلى السماء ثبت بالسنة، وهو طيبة الرواية، وقد أوردت في هذه المسألة المصورة رسالة مختصرة، وسميتها بـ "المنهاج العلوي في المعراج النبوي"، وقد أغرب شارح العقائد في تأويل قول عائشة ر. "ما فقد حسد محمد" ليلة المعراج حيث قال: معناه: "ما فقد جسده عن الروح، بل كان معه روحه" انتهى. وغرابته لا يخفى، والتأويل الصحيح: أن المعراج كان بحكمة في أوائل النعثة، حين لم تلد عائشة ر. أو يقال: القضية كانت متعددة. (ملا علي القاري) **إلى الحمة** أي إلى هذه الخصوصيات، وأما من السماء إلى ما شاء الله فمشهور. (كذا في بعض الحواشي)

**بقواده** اختلف السلف والخلف فيه على أقوال، أحدها: إنكار الرؤية، وهو قول عائشة ر.، والمشهور عن ابن مسعود، وأبي هريرة ر. وعن مسروق، قال لعائشة ر. هل رأى محمد ربه؟ قالت: لقد فف شعري مما قلت، من حدثك أن محمدا رأى ربه فقد كذب، قال: فأين قوله تعالى: **لَهُدَىٰ فَسَوَّىٰ فَكَرَّ وَفَقَسَّىٰ أَذْيَهُ** (سج: ٩٨)، قالت: ذلك جبريل، كان يأتيه في صورة الرجل، وأتاه هذه المرة في صورة التي هي صورته، فسد الأفق، كما (رواه البخاري ومسلم) ثانيها: إثبات الرؤية بالقلب، وهو رواية عن ابن عباس ر. قال القاضي عياض: جاء في الحديث: **لَمْ يَرَهُ بَعِي، وَكَانَ رَأْيُهُ عَنِّي مَرِيئًا**، وعن ابن عباس ر. قال: إنه **لَمْ يَرَهُ** سئل، هل رأيت ربك؟ قال: **لَيْسَ بِقَوْدِي**، (رواه ابن جرير)، ثالثها: إثبات الرؤية بالعين، وهي الرواية المشهورة عن ابن عباس، وعليه الشيخ أبو الحسن الأشعري، وفي "شرح مسلم" للإمام محي الدين النووي: هو الراجح عند أكثر العلماء، رابعها: التوقف، وهي رأى سعيد بن جبير، واحتار الشارح القول الثاني على الثالث؛ لأنه مؤيد بالحديث؛ ولأنه لا يدل على الرؤية بالعين نص، وأما قول ابن عباس ر. فلعله اجتهدادي، وأما حديث جابر ر. **رَأَيْتُ رَبِّي مُشَفَّهً**، لا تثبت فيه فقي ثبوته نظر، ولا يعربك وقوعه في عيبة الطالبيين المسبوبة إلى غوث الأعظم عبد القادر جيلاني ر. فالسببة غير صحيحة، والأحاديث الموضوعة فيها وافرة. [البراس: ٢٩٥]

## [كرامات الأولياء]

**وكرامات الأولياء حق.** والولي: هو العارف بالله تعالى وصفاته، حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المحتجب عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات، وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله، غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح - يكون استدراجاً، وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة.

والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم، بحيث لا يمكن إنكاره، خصوصاً الأمر المشترك، وإن كانت التفاصيل آحاد. وأيضاً الكتاب ناطق بظهورها من مريم، ومن صاحب سليمان عليه السلام، وهو وزيره اصف.....

**وكرامات الأولياء** كرامات جمع كرامة، وهي التكريم والإكرام، وهي تلو المعجزات وتتمتها. [رمضان: ٢٨٩] **المواظب** صفة العارف بمعنى الملام. **عن المعاصي** حتى أنه يخرج بالكثرة وإصرار الصعيرة عن الولاية. **والشهوات** أراد المباحات، وأما الاحتجاب عن كل ما يلد ويستتبي فليس من الطريقة الشعمدية، بل من فعل رهبان النصراني والهنود، وقد صح النهي عنه في الأحاديث. [النبراس: ٢٩٥]

**أمر خارق** الخوارق ستة، ووجه الضغط: أن الخارق إما صاهر عن المسلم أو الكافر، والأول إما أن لا يكون مقروناً بكمال العرفان، وهو المعونة، أو يكون، وحينئذ: إما أن يكون مقروناً بدعوى السوء، فهو المعجزة، أو لا، وحينئذ: لا يخلو إما أن يكون طاهراً من السيئ قل دعواه، فهو الإرهاس، وإلا فهو الكرامة، والثاني: أعني الظاهر على يد الكافر، إما أن يكون موافقاً لدعواه، فهو الاستدراج، وإلا فهو الإهانة. [عند الحكيم على الخيالي: ١٤٣] **استدراجاً** مثل إبليس في طي الأرض له، حتى يوسوس من في الشرق والغرب، وفي جريه مجرى الدم لبني آدم، ونحو ذلك، وفرعون حيث كان يأمر النيل، بأنه يخري على وفق حكمه، كما أشار إليه سبحانه حكاية عنه: **نَسِيتُ نِيْ مَنِّتُ مَضَّةً هَذِهِ لَأَتَّخِذَ نَخْرَيْنَ مِنْ تَحْتِيْ ۖ (الرحرف: ٥١).** (كذا في بعض الحواشي)



وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز. ثم أورد كلاما يشير إلى تفسير الكرامة، وإلى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة جدا، فقال: **فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي، من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة، كإتيان صاحب سليمان عليه السلام - وهو آصف بن برخيا على الأشهر - بعرش بلقيس قبل ارتداد** اسم ملكة اليمن

الطرف، مع بعد المسافة. أي النظر وهي مسيرة شهرين

وظهور الطعام، والشراب، واللباس عند الحاجة، كما في حق مريم: **فإنه ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ﴾** (آل عمران: ٣٧)

**والمشي على الماء، كما نقل.....**

**لا حاجة إلى إثبات:** قدماء المتكلمين يثبتون جواز الكرامة، ثم وقوعها، ويستدلون على الجواز بأن الكرامة أمر ممكن؛ إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، وقد تقرر أن الحق سبحانه قادر على كل ممكن، وأنه لا غرض لفعله، حتى يعوقه بعض الأغراض عن خلق ممكن، فثبت جواز الكرامة، وإنما يفعلون ذلك؛ لأنه لا يجوز الاستدلال بالنصوص على الأمر المحال، بل يلزم صرفها عن الظاهر، واختار الشارح قصر المسافة، فإنه لما ثبت وقوعها بالتواتر ثبت جوازها، فوجب حمل النصوص على ظهورها، ولذا قدم التواتر على الكتاب. [النيراس: ٢٩٦]

**آصف بن برخيا** وزير سليمان، وقيل: كاتبه، وكان صديقا عالما، اسمه أسطوم، وإنما قال: "على الأشهر"؛ لأنه قيل: أنه الخضر عليه السلام، وقيل: جبرئيل. أو ملك، أيده الله تعالى به، وقيل: سليمان نفسه. (كستلي) **بعرش بلقيس** كتب إليها سليمان عليه السلام. أن تأتي إليه مسلمة، فسارت إليه، فأراد سليمان عليه السلام أن يظهر عبيها المعجزة، فأظهر صاحبه عرشها بأمر سليمان عليه السلام قبل ارتداد الطرف. [النيراس: ٢٩٦] **المحراب:** المسجد وسمي موضع العبادة محرابا كأنه آلة لحرب الشيطان.

**وجد عندها رزقا:** وكانت أم مريم امرأة سالحة، فحملت بطنا، وندرت أن تجعل ولدها من خدام بيت المقدس، فولدت مريم، فحملتها إلى خدام البيت، فأخذها زكريا عليه السلام، وكان رئيسهم، وكانت خالة مريم في نكاحه، فبقي لها في المسجد مكانا رفيعا، وأعلق عليها الباب، وكان يصعد إليها بسلم، ويأتيها بطعامها وشرابها، فيجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء، وفاكهة الشتاء في الصيف. [النيراس: ٢٩٧]

**قالت هو من عند الله:** أورد عليه: أنه يحتمل أن يكون إرهابا لعيسى عليه السلام، أو معجزة زكريا عليه السلام، والجواب: أنه =

عن كثير من الأولياء، والطيران في الهواء، كما نقل عن جعفر بن أبي طالب، ولقمان السرخسي رحمه الله وغيرهما، وكلام أحمداء والعجماء، أما كلام الجهاد فكما روي: أنه كان بين يدي سلمان وأبي الدرداء قصعة فسبحت، وسمعا تسبيحها، وأما كلام العجماء كتكلم الكلب لأصحاب الكهف، وكما روي: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها،.....

= تكلف، أما الأول: فإنه قبل تولد عيسى عليه السلام. وأما الثاني: فلأن قول زكريا: ﴿يَا مَرْيَمُ اتَّقِي لَكَ هَذَا﴾ (ال عمران: ٣٧) لا يلائمه، وكونه امتحانا خلاف الظاهر. [النيراس: ٢٩٧] كثير من الأولياء، فروي أنه كان شيخ أحمد بن خضرويه ألف مرید يمشون على الماء ويطيرون على الهواء.

جعفر بن أبي طالب هو أخو علي المرتضى عليه السلام، كان من عظماء الصحابة، هاجر إلى الحشنة، وقدم المدينة يوم فتح حير، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لا أدري ما أصبح جبريل عليه السلام؟ أو كما قال، وذكره النبي صلى الله عليه وسلم في السجاء الرقباء، كما رواه الترمذي، أرسله النبي صلى الله عليه وسلم في عسكر إلى الشام، فاستشهد وقطعت يده، فجعل الله سبحانه له جناحين يطير بهما، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سمع جعفر بن عبد الله مع النبي صلى الله عليه وسلم (رواه الترمذي)، وبدأ يسمى الطيار، ففي كلام الشارح نظراً لأن الطيران بعد الموت خارج عما نحن فيه. [النيراس: ٢٩٧]

لأصحاب الكهف وهم سبعة رجال من المؤمنين، هربوا من دقيانوس الملك، حين دعاهم إلى الشرك، فانتعهم كلب، فطردوه فتكلم، وقال: تطردوني، فإني أحب أولياء الله تعالى. [النيراس: ٢٩٧] بيما رحل بين طرف للزمان والمكان، إذا أصيب إلى المفرد، نحو: سرت بين العصر والمغرب، وأقمت بين مكة والطائف، وقد يضاف إلى الجملة الاسمية، أو الفعلية، فحينئذ يجب أن يستعمل في الزمان خاصة، وأن يدحقه ألف الإشباع، أو ما، وأن يكون فيه معنى المخارات، وأن يكون بعده حمزة هي حوارة، نحو: بيما أنا قائم جاء ريد، وبيما أمشي لقيت عمروا، وقد يذكر في الجواب حرف المفاضة، وهو نحو إد، وإدا، نحو: بيما أنا جالس إد جاء بكر، ولم يرصه الأصمعي، وبين عنى الأول منصوب نحو، وعلى الثاني معنى المفاضة، لا بالجواب؛ لأنه في محل إعراب بإضافة حرف المفاضة، وانحرور لا يعمل فيما تقدم عنى الحار، رجل متدا، حرة: "يسوق بقرة" والسوق: رادن، والتاء للتأنيث، أو للوحدة. [النيراس: ٢٩٧، ٢٩٨]

إذا التفتت البقرة إليه، وقالت: إني لم أخلق لهذا، وإنما خلقت للحرث، فقال الناس: سبحان الله! تتكلم البقرة، فقال النبي ﷺ: "أمنت بهذا".\*

واندفاع المتوحه من البلاء، وكفاية المهم عن الأعداء، وغير ذلك من الأشياء، مثل: رؤية عمر رضي الله عنه - وهو على المنبر في المدينة - جيشه **بـ** "هاوند"، حتى قال لأمر جيشه: يا سارية! الجبل الجبل، تحذيراً له من وراء الجبل لمكر العدو هناك، وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة، وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به،.....

**فقال النبي** في كونه الحديث دليلاً على الكرامة نظر؛ إذ ليس تكلم البقرة من تصرف أحد من الأولياء، ولم أر من الشراح من تعرض له. [النيراس: ٢٩٨] **بـ** "هاوند". موضع بينه وبين المدينة مسيرة خمسمائة فرسخ. [النيراس: ٢٩٨] **الجبل الجبل**: نصب على التحذير. [النيراس: ٢٩٨]

**وسماع سارية** روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعث جيشاً، وأمر عليهم سارية بن زبيم، فبينما هو يحطّب على المنبر يوم الجمعة بمدينة، إذ ترك الخطبة وقال: يا سارية! الجبل، ثلاث مرات، فالتفت الحاضرون بعضهم إلى بعض، حتى قال بعضهم: إنه مخنوع، فقال علي رضي الله عنه. ليظهر ما قال، ثم سأله عبد الرحمن بن عوف، وكان يستأس به، فقال: رأيت المشركين هزموا إخواننا، ويأتونهم من بين أيديهم وضهورهم، فأمرتهم أن يسدوا ظهورهم إلى الجبل، فجاء بشير بعد شهر، وقال: حاربوا العدو وقت صلاة الجمعة، فهرمونا، فسمعنا مبادياً ينادي يا سارية! الجبل فلحقنا بالجبل، فأنهرم العدو، وهذا ملخص ما رواه البيهقي، وأبو نعيم، والخطيب، وابن مردويه. [النيراس: ٢٩٨]

**وكشرب خالد رضي الله عنه السم**: ذكر الدميري من علماء الشافعية: أن بصارى الحيرة أرسلوا إليه عبد المسيح المعمر بأكثر من ثلاث مائة وخمسين سنة، فجاء وفي يده قارورة، فقال: ما هو؟ قال: سم اساعة، أريد أن أشربه إذ رأيت منذ ما أكرهه، فأحده خالد، وذكر اسم الله، وشربه، فأنصرف رسوهم، وأخبرهم بهذا العجب، فصاحوه ولم يحاربوه، وقال القاري الهروي في تخرّيج الكتاب. رواه أبو يعنى، والبيهقي، وأبو نعيم في "الدلائل". [النيراس: ٢٩٨]

\* أخرجه مسلم في صحيحه، باب من فضائل أبي بكر رضي الله عنه، رقم الحديث: ٦١٨٣.

وكجريان النيل بكتاب عمر <sup>رضي الله عنه</sup> وأمثال هذا أكثر من أن يحصى. ولما استدلت المعتزلة المنكرة لكرامة الأولياء، بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة، فلم يتميز النبي من غير النبي - أشار إلى الجواب بقوله: **ويكون ذلك أي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الأمة، معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة له حد من أمته؛ لأنه يصهر بها أي بتلك الكرامة أنه وبه، ولن يكون ولياً، إلا وأن يكون محققاً في ديانته.**

**وديانته لإقراره بالقلب واللسان - سألته رسوله، مع الطاعة له في أوامره ونواهيه، حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة - لم يكن ولياً، ولم يظهر ذلك على يده.** والحاصل: أن الأمر الخارق للعادة فهو بالنسبة إلى النبي <sup>صلوات الله عليه</sup> معجزة، <sup>بل كرامة</sup> أي المتابعة للنبي.

**وكجريان النيل** روي أنه لما فتح عمرو بن العاص الصحابي مصر في عهد عمر بن الخطاب <sup>رضي الله عنه</sup>، قال له أهلها: إن النيل لا يجري إلا بأن تلقى فيه جارية بكر، مع أفصل ما يكون من الحلي والثياب، إذا مضى إحدى عشرة ليلة من هذا الشهر، فقال عمرو بن العاص <sup>رضي الله عنه</sup> هذا لا يكون في الإسلام، فحلف النيل حتى أراد الناس الجلاء، فكتب عمرو بن العاص إلى عمر <sup>رضي الله عنه</sup> فاستحسن له عن إلقاء الجارية، وبعث بهذا الكتاب ليلقى في النيل: من عد الله عمر أمير المؤمنين إلى بيل مصر، أما بعد: فإن كنت تجري من قبلك، فلا تجر، وإن كان الله تعالى يجريك فأسأل الله الواحد القهار أن يجريك، فجرى من وقته إلى يومنا، رواه أبو الشيخ واختصرناه، وفي سنده من لا يعرف. [النيراس: ٢٩٨، ٢٩٩]

**فلم يتميز** وهذا محال لإبطال حكمة بعث الأنبياء. **تسار إلى الجواب** حاصله: أن الاشتباه عند ادعاء الرسالة لنفسه، وهو مستحيل منه؛ لأنه متدين مقر برسالة رسوله، وعند عدم الادعاء لا اشتباه؛ لأنه كرامة له، ومعجزة لرسوله، وقد سبق في صدر الكتاب أن عد الكرامة معجزة إما هو بطريق التشبه؛ لاشتراكهما في الدلالة على حقيقة دعوى السوء، فتذكر. [خيالي: ١٤٤] **وإن يظهر ذلك** أي الخارق الذي يسمى كرامة بل إنما يظهر عند الاستدراج.

سواء ظهر من قبله أو من قبل آحاد أمته، وبالنسبة إلى الولي كرامة؛ لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله، فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا، ومن قصده إظهار خوارق العادات. ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات، بخلاف الولي.

### [مسألة الأفضلية بعد الأنبياء]

وأفضل البشر **بعد نبينا**، والأحسن أن يقال: "بعد الأنبياء" لكنه أراد البعدية الزمانية، وليس **بعد نبينا نبي**، ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام؛ .....

**خلوه عن دعوى** ولا بد في المعجزة من دعاها. [النراس: ٢٩٩] **فالنبي** أشار بهذه العبارة إلى فروق ثلاثة بين صاحب المعجزة والكرامة. [النراس: ٢٩٩] **ومن حكمه قطعاً** أي لا بد من أن يكون حكم النبي قطعياً، مفيداً للقين، بمقتضى معجزاته الدالة على صدقه. وفي عبارة الشارح نوع قصور، ولعل شيئاً سقط من السامع. [النراس: ٢٩٩] **بخلاف الولي**. فإنه قد لا يعرف ولايته، بل ربما اعتقد أنه من شرار الناس، هضماً لنفسه، وأيضاً لا يلزمه إظهار الخارق قصداً، بل نهي كبار مشايخ الطريقة عن ذلك، مخافة أن يؤدي إلى الإعجاب، اللهم إلا إذا اشتدت الحاجة، وأيضاً ليس خير الولي مقطوع الصدق، فقد يغلط الكشف. [النراس: ٢٩٩]

**بعد نبينا**. اعلم! أن المذهب عند أهل السنة ما رواه الحاكم، وابن عدي، والخطيب عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: "أبو بكر وعمر خير الأولين والآخرين، وخير أهل السماوات، وخير أهل الأرضين، إلا السبي والمترسلين"، ثم إن العلماء يستعملون كلمة "بعد" في أمثال هذا المقام بمعنى بعدية الشرف، فيقولون: أفضل الأنبياء بعد نبينا إبراهيم عليه السلام، وأفضل الكتب بعد القرآن التوراة، فعلى هذا: في عبارة المصنف قصور؛ لإفادتها تفصيل الخلفاء على باقي الأنبياء، ولذا قال الشارح والأحسن: "أن يقال بعد الأنبياء" لئلا يلزم فضل الخلفاء على الأنبياء، وإنما لم يقل: "والواجب" لإمكان حمل البعدية على الزمانية، كما ذكره بقوله: "لكه أراد البعدية الزمانية". [النراس: ٢٩٩، ٣٠٠]

**وليس بعد نبينا نبي**: فلا يلزم تفضيل الخلفاء على نبي. **ومع ذلك لا بد** يريد أن كلام المصنف مع تأويله بالبعدية الزمانية - لا يخلو عن قصور؛ لأن عيسى ﷺ حي على السماء الرابعة، بعد زمان نبينا ﷺ، فيجب أن يراد أن الأفضل بعد نبينا ﷺ سوى عيسى ﷺ - أبو بكر، قلت: وفيه قصور آخر، وهو أنه لا يفيد تفضيل الخلفاء على الأمم الماضية، مع أنه من المعتقدات المهمة أيضاً. [النراس: ٣٠٠]

إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا - انتقض بعيسى عليه السلام، ولو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الأرض - لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم، ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض في الجملة - انتقض بعيسى عليه السلام، أبو بكر الصديق عليه السلام الذي صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في النبوة بأن يوجه التسمية من غير تلغيم، وفي المعراج بلا تردد. أي توقف ومكث

يوجد أي يكون حيا بعده سواء ولد قبله أو بعده. الصحابة لأهم ولدوا قبله أو في ربه لا بعده. لم بعد التفصيل ويمكن أن يخاف بأنه قد صح أن الصحابة أفضل من التابعين، ومن الأمم السابقة؛ لقوله تعالى: **سورة خير منه** (ال عمران: ١١٠)، فالفضل على الصحابة يوجب الفضل على الكل، والكلام دال على المطلوب، لكن غير مصرح به، وهذا قال: "الأحسن"؛ لأن التصريح في نحو هذا المقام أفضل. [النراس: ٣٠٠]

على وجه الأرض أي سوء كان توبه في زمانه، أو بعده، أو قبله، ليدخل الصحابة والتابعون ومن بعدهم. انتقض بعيسى عليه السلام: لأنه يراد على وجه الأرض، إن قلت: هذا تكرار لما مر من قوله: 'إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد سينا انتقض بعيسى عليه السلام'؟ قلت: الوجود فيما سبق غير مقيد بكونه على وجه الأرض، فمادة النقص على الأول متحققة بعد نبينا في كل زمان، وعلى الثاني لا يتحقق إلا عند حلول عيسى عليه السلام على الأرض، بقي ههنا نحن: الأول: وجه تخصيص عيسى عليه السلام بالذكر، مع أن الحضر والإلباس وإدريس عليهم السلام أيضا من الأحياء - هو أن حياة عيسى عليه السلام ثابت بالأحاديث المتواترة، وفي هؤلاء الكرام الثلاثة خلاف، الثاني. قال بعض المحققين: يمكن حمل كلام المصنف عليه السلام على بعدية الشرف؛ لأن افتراض الحكم بوصف السوء يشعر بالخفاق الأنبياء كلهم بنبينا صلى الله عليه وآله وسلم. [النراس: ٣٠٠]

الصدوق بالكسر والتشديد، كان اسمه قبل الإسلام عبد الكعبة، فسماه النبي صلى الله عليه وآله وسلم عبد الله، وقد رتل تسميته بالصدوق من السماء، روي أنه آمن سورة قل سوته، حين أحر نجرأ بأنه سيبعث سينا، ولم يسجد لصم فقط. [النراس: ٣٠٠] تلغيم توقف ومكث، كما روي أنه عليه السلام قال: "ما عرضت الإيمان على أحد إلا وكان له كوة غير أبي بكر، فإنه لم يتلغيم". (أبو ورد) وفي المعراج وفي كتب السير: سمي بالصدوق في قصة المعراج، ويمكن أن يقال: سمي بالصدوق في المعراج؛ لأنه صدق قوله بأنه مؤمن شاهد سورة محمد صلى الله عليه وآله وسلم. بتصديقه إياه في المعراج بلا تردد، مع استبعاد جميع القوم، فيكون إطلاق الصدوق مطابقا لما في الصحاح. [عصام: ٢٣٦]

ثم **الفاروق** رضي الله عنه الذي فرّق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات، ثم **عثمان** رضي الله عنه **دو النورين**؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله زوّجه رقية رضي الله عنها، ولما ماتت رقية رضي الله عنها زوّجه أم كلثوم رضي الله عنها. ولما ماتت قال: "لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها" \* ثم **عدي المرتضى** رضي الله عنه، من عباد الله، وخُلص أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله.  
 جمع خالص  
 على هذا وجدنا السلف، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بالترتيب المذكور بذلك، وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة، .....

في **القضايا والخصومات** فقد روي: أن مافقا حاصم يهوديا، فاحتكما إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فحكم لليهودي، فلم يرص المنافق، وقال: نتحاكم إلى عمر رضي الله عنه، فأحد عمر سيفه، وقتل المنافق، وقال: هكذا أقضي لمن لم يرص بقضاء الله ورسوله، فقال جبريل عليه السلام إن عمر فرق بين الحق والباطل، فسمي الفاروق، (رواه ابن أبي حاتم) واختصرناه، وقال ابن عباس رضي الله عنه سألت عمر لم سميت الفاروق؟ قال: أسلمت والمسلمون محتفون حوفا من فريش، فقلت: يا رسول الله! نحن على الحق، فلا نخفي، فخرجنا حتى دخلنا المسجد، فأصاب فريش حزن شديد، فسماني رسول الله صلى الله عليه وآله الفاروق يومئذ، (رواه ابن عساکر) واختصرناه، وهو أول من سمي بأمير المؤمنين. [النراس: ٣٠٠، ٣٠١]  
**مات رقية زوجته أم كلثوم** وكنيتهما من بنات النبي صلى الله عليه وآله من خديجة رضي الله عنها، وزعمت الراوفض أنهما من رباله، وهو باطل، وسمي ستا رسول الله صلى الله عليه وآله نورين؛ لشرفهما أو لأن رسول الله صلى الله عليه وآله سماهما كريمتين، فعن عائشة مرفوعا: أن الله أوحى إليّ أن أزوج كريمتي من عثمان، (رواه الخطيب) والكريمتان العباد، كقولهم: من أحب كريمته فلا يكتب بعد العصر، ولا حاجة إلى أن يقال: سميتا باسم أبيهما؛ لأن النور من أسمائه صلى الله عليه وآله. فإنه تكلف. [النراس: ٣٠١]  
**وجدنا السلف** أكثر أهل السنة، وقد ذهب البعض إلى تفضيل علي رضي الله عنه على عثمان رضي الله عنه، والبعض الآخر إلى التوقف بينهما. [حيالي: ١٤٥] **والظاهر** الخ. لأن عاقدهم شدة الاجتهاد في تحقيق الحق، وفي "المواقف": وحسن ظنا بهم يقتضي بأنهم لو لم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه، فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول، وتقويض ما هو الحق إلى الله تعالى. [النراس: ٣٠١]

\* أخرجه الإمام الهيثمي في "مجمع الروائد ومنبع الفوائد"، باب تزويجه [عثمان رضي الله عنه]، رقم الحديث: ١٤٥١١.



ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيء من الأعمال، أو يكون التوقف فيه محلاً بشيء من الواجبات.

ولم نجد هذه المسألة يريد أن هذه المسألة طيبة، ودليها حسن الظن بالسلف، ونولا تقديمهم لكان السكوت عنها أفضل، أما أولاً؛ فلأن دلائل الشيعة وأهل السنة متعارضة، فلا جرم بشيء منها، وأما ثانياً؛ فلأن مسألة اعتقادية لا عسمية، والاكتفاء بالظن إنما يحور في العمليات لا في الاعتقادات، وأما ثالثاً؛ فلأن السكوت عنها لا يصير بشيء من واجبات الشرع، وعندني في الكل بحث. أما في الأول؛ فلأن أدلة أهل السنة أحاديث صحيحة واضحة الدلالة، وأما أدلة الشيعة فيما موضوعات، أو غير واضحة الدلالة، فلا تعارض، ويكشف هذا بالظن في كتب الحديث، لكن علماء الكلام يبرأ من عدم الحديث، وأما في الثاني؛ فلأن الحكم بعدم كفاية الظن في الاعتقادات - ليس على إطلاقه؛ وذلك لأننا نجد علماء السنة (سبهم وحلقهم) يدكرون في كتب الاعتقاد مسائل مطبوعة، كتفصيل الملك على الأشياء، أو بالعكس، وأن أفضل الأنبياء بعد نبي آدم، أو إبراهيم، أو موسى، أو عيسى عليهم السلام، وأن أفضل الصحابة العشرة المشرة، ثم أهل بدر، ثم أحد، ثم الشجرة، وأن الخلافة ثلاثون سنة، مستدين بحبر لواحد، وأن المجتهد يخطئ ويصيب، خلافاً لبعضهم، وكأقوالهم المضطربة في عصمة الأنبياء، وقول بعضهم: الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وبعضهم: يزيد وينقص، إلى غير ذلك، فعلم أن عدم جوار الظن في العقائد، إنما هو حيث يطلب اليقين، كالتوحيد والرسالة، وإذا كان الظن فاسداً كظن المشركين الذين نعى عليهم القرآن اتباع الظن، وأما إذا أعاد الدليل الظني مسألة اعتقادية، جاز تسليمها على حسب الظن، بل وجب ذلك؛ للقطع بأن الدليل قد أعاد الظن بكونها حقاً؛ ولأنه يزعم إهمال كثير من الأحاديث الأحاد المروية في الاعتقادات، وجعل وجودها كعدمها، كأحاديث تفصيل بعض أحوال القبر والحشر، وأما في الثالث؛ فلأن المسائل التي يتوقف الواجبات عليها قليلة جداً، فعلم أن فائدة الاعتقادات ليست محصورة في توقف الواجبات عليها، بل الاعتقاد مقصود بنفسه، ولو سلم فقور: هذه المسألة يدور عليها إبطال مذهب الشيعة، فإن أول أصولهم: أن علياً أفضل الكل، ثم يفرعون عليه أنه أشبه الصحابة بالنبي ﷺ، فهو الخليفة، وأن مذهبه هو الحق، لا مذهب غيره، وأن الصحابة ظلموه حيث استخلفوا غيره، مع أنه أفضل وأعلم وأشجع، وأن الطائفتين غير عدل فلا يصح رواية الحديث عنهما، فيبطل كل حديث رواه أهل السنة. وهذا هو ترتيبهم في تصليب ضعفاء المسلمين، وفساده أشد من مفساد مذهب المعتزلة والجبرية وأشباههم، فيجب على العلماء الاهتمام بمسألة الأفضلية، وإنما أطسنا في هذا المقام؛ لأن الشارح قد تساهل، فصار كلامه مرلة الأقدام، حتى سمعنا الشيعة يحتجون بعبارة، ويرلقون بها كثيراً من طلاب العلم، والله يقول الحق ويهدي السبيل. [المراس: ٣٠١، ٣٠٢]

والسلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه، حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين، ومحبة الختني، والإنصاف: أنه إن أريد بالأفضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة، وإن أريد كثرة ما يعدّه ذووا العقول من الفضائل فلا.

**والسلف كانوا** اعترض عليه بأنه مناف لقوله: "على هذا وجدنا السلف"، وأجيب بأن معناه: هذا وجدنا عليه أكثر السلف، وكان بعضهم متوقفين، فلا مسافة بين كلامي الشرح ولا بين كلامه، وما نقل عن بعض السلف: أن علياً رضي الله عنه أفضل من عثمان رضي الله عنه، ويمكن عدي أن يحاب بأن المشار إليه بقوله: "على هذا وجدنا السلف" هو تفضيل أبي بكر رضي الله عنه على علي رضي الله عنه، وهذا التحصيل وإن لم يساعده اللفظ، لكن يدل عليه أن المبحوث عنه بين أهل السنة والشيعة - هو تفضيل أحدهما على الآخر. [البراس: ٣٠٢]

**الختين** عثمان وعلي رضي الله عنهما، الختني بفتحيتي روح البنت، ودليل توقفهم: الاكتفاء بذكر المحبة فيهما من غير تعرض للتفصيل، كما في الشيخين، وحسبك دليلاً على الاهتمام بمسألة الأفضلية أنها من علامات السنة. [البراس: ٣٠٢]

**فللتوقف جهة** لأن كثرة الثواب لا تعرف بالعقل، ولذا توقف الإمام مالك رضي الله عنه، قيل له: أي الناس أفضل بعد بينهم؟ فقال: أبو بكر وعمر رضي الله عنهما بلا شك، فقليل له: وعثمان وعلي رضي الله عنهما؟ قال: ما أدركت أحداً أقندي به يفصل أحدهما على الآخر، وكذا توقف إمام الحرمين، وأبو العباس القلاسي. [البراس: ٣٠٢]

**كثرة ما يعدّه** "من" متعلقة بقوله: يعدّه؛ فلا لأن فضائل علي رضي الله عنه كثيرة جداً، من الكمالات العلمية، والجهد في الطاعة، والبلاغة في المواعظ، وملازمة النبي صلى الله عليه وسلم في الحضر والسفر، وتشرفه بازدواج سيدة ساء، وأبوية الریحانتين، وانشعاب طرق الصوفية منه، وكثرة ورود الأحاديث في مناقبه، وظهور الخوارق عنه، وشجاعته، وسخاوته، إلى غير ذلك مما ذكره علماء الحديث، ولذا ذهب بعض العلماء إلى أنه أفضل من عثمان رضي الله عنه. كالإمام أبي بكر بن خزيمة، وسفيان الثوري، وهو رواية ضعيفة عن الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه. إن قلت: ما الحق في هذا المقام؟ قلت: قد تقرر أن المبحوث عنه هي الأفضلية بمعنى أكثرية الثواب، وأنما لا تعرف إلا بإخبار الشارع، وأن المناقب الطاهرة لا تدل عليها، ثم إننا نجد دلائل شرعية على أن عثمان رضي الله عنه أفضل، أحدها: حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: كما يقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي: أفضل أمته بعده أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا ينكره، (رواه الترمذي)، وثانيها: نصوص السلف، فعن علي رضي الله عنه قال: خير الناس في هذه الأمة بعد أبي بكر عمر الفاروق، عثمان ذو النورين، ثم أنا، رواه الحافظ أبو سعيد السمان كما في "فصل الخطاب"، بل حكى أبو منصور البغدادي الإجماع على أن عثمان رضي الله عنه أفضل. [البراس: ٣٠٢]

## [خلافة الخلفاء الراشدين]

**وحلفتهم** أي نيابتهم عن الرسول في إقامة الدين، بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع، **على هذا المريب أنصا**، يعني أن الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر، ثم لعمر، ثم لعثمان، ثم لعلي **أي ترتيب الأفضلية**؛ وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة، واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر **رضي الله عنه**، فأجمعوا على ذلك، وبايعه علي **رضي الله عنه** على رؤوس الأشهاد، بعد توقف كان منه، ولو لم تكن الخلافة حقا له، لما اتفق عليه الصحابة،.....

**سقيفة** أي صفة على وزن سقية، وهي الموضع المسقف الذي لا حدار له في جانب أو أكثر، بمعنى المفعول من سقت البيت بالفتح، أسقفه بالضم إذا جعلت له سقفا، وبو ساعدة قوم من الأنصار، وإنما اجتمعوا لنصب الخليفة لحفظ دين الإسلام، ومخافة احتلال النظام لقلّة المؤمنين وكثرة الكافرين. [النسائ: ٣٠٣] **والمنازعة** فقال الأنصار للمهاجرين: ما أمير ومكم أمير، فقال لهم أبو بكر: ما الأمراء، ومكم ورراء، واحتج عليهم بقول رسول الله ﷺ: **من بعد مني فاستقر رأي الصحابة** بعد المشاورة والمراجعة على خلافة أبي بكر **رضي الله عنه**، وأجمعوا على ذلك، وبايعوه. (ملا جلال)

**بعد توقف كان منه** احتلّت الروايات فيه على أقوال، فأخذها: أنه بايعه في الأول، فعن أبي سعيد الخدري قال في حديث السقيفة: صعد أبو بكر **رضي الله عنه** المنبر، فطرح في وجوه القوم، فلم ير عبدًا **رضي الله عنه** فدعاه فجاء، فقال يا ابن عم رسول الله ﷺ أردت أن تفرق المسلمين؟ فقال: لا تثريب يا خليفة رسول الله ﷺ. فبايعه (رواه الحاكم، والبيهقي) وصححه ابن حبان، وإنما توقف ساعة؛ لاشتغاله بعسل ابني **رضي الله عنه**، ثابها: أنه بايع بعد ستة أشهر بعد موت فاطمة الزهراء **رضي الله عنها**. وهذا في "صحيح البخاري" و"مسلم"، وثالثها: وهو الصحيح الجامع بين القولين، أنه بايعه في أول الأمر، ثم تأخر عن صحته، حتى أعاد البيعة بعد ستة أشهر، واختلف في سبب التأخر على أقوال، فالأول: أنه كان مشغولا بخدمة فاطمة **رضي الله عنها** فإنها لم ترل مريضة، بعد موت رسول الله ﷺ حزنا عليه، والثاني: أنه كان لم يرص تأخيره عن المشاورة، والثالث: أنه كان مشغولا بجمع القرآن. [النسائ: ٣٠٤ مختصرا] **لما اتفق عليه** لأن إجماع الأمة على الناطل مموع، ولا سيما الصحابة الذين هم أفضل البشر بعد الأنبياء. [النسائ: ٣٠٤]

ولنازعه علي عليه السلام كما نازع معاوية عليه السلام، ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص،  
كما زعمت الشيعة.....

ولنازعه علي عليه السلام فإن قلت: إن قول العلامة التفتازاني في "شرح العقائد": "ولو لم تكن الخلافة حقاً له، لما اتفق عليه الصحابة، ولنازعه علي عليه السلام، كما نازع معاوية عليه السلام"، انتهى - يدل على أن علياً نازع معاوية عليه السلام في الخلافة، وقوله فيما بعده: "وما وقع من المحالقات والمخاربات لم يكن من نزاع في خلافته، بل عن خطأ في الاجتهاد"، انتهى - يدل على أنه لم يكن براع علي عليه السلام مع معاوية عليه السلام في الخلافة، فبين هذين القولين تناقض، قلت: لا تنافي ههنا بتوجيهات، الأول: أن معنى القول الثاني: أنه لم يكن نزاعهما لهوى النفس من غير داعي الاجتهاد، بل كان نزاع في الخلافة، لكن خطأ في الاجتهاد، فإن معاوية عليه السلام رعم أن الأحق بالخلافة غير علي عليه السلام. مارع علياً عليه السلام، وأخطأ في هذا، فاندفع الثاني، أما الثاني: أن معنى القول الثاني: أن معاوية عليه السلام اعترف بأن علياً عليه السلام أفضل رمانه، وهو الحق بالإمامة، فما كان النزاع بينهما في الخلافة أصلاً، لا ناهوى ولا بالاجتهاد، بل كان براعهما خطأ في الاجتهاد، فإن معاوية عليه السلام رعم أن علياً يترك القصاص عن قتلة عثمان عليه السلام. وأن المخاربة مع الإمام الحق في طلب الحق الذي اعتقده الخليفة من غير حق، ولم يعمل به - جائز، فنازع في طلب القصاص لا في الخلافة، وحيثد فالكاف في قول العلامة: "كما نازع إلخ" للتعليل، وكلمة "ما" مصدرية، فالحاصل: أنه لو لم تكن الخلافة حقاً لأبي بكر لنازعه علي عليه السلام. لأنه نازع معاوية، مع أن ذلك النزاع لم يكن في الخلافة، فكيف لا يزارع أنا بكر في الخلافة، مع أن الخلافة ونصب الإمام من أهم أمور الدين، فاندفع الثاني. وقد صرح بمجيء الكاف للتعليل، قبل ما المصدرية الفاسي في "شرح الدلائل" وصاحب "التوشيح" في "شرح صحيح البخاري" وغيرهما، والثالث: أن الكاف لتثبيته، والتثبيته في قول العلامة: كما نازع إلخ تشبيه في محرد النزاع، لا في ما به النزاع، فاندفع الثاني أيضاً. فافهم فإن هذا السابح عزيز والله أعلم. (مولانا عبد الحليم)

ولاحتج ألا ترى أنه احتج أبو بكر عليه السلام على الأنصار بقوله عليه السلام: "لأنس من فريش"، وتقاعد الأنصار عن دعوى الخلافة. [عصام: ٢٣٦] عليهم السلام لأن العادة تقتضي المازعة في ذلك؛ ولأن ترك المازعة مع إمكانها محل؛ إذ هو معصية كبيرة توجب انعدام العصمة، ولوجوبها في الإمام يجعلوها شرط لصحة إمامته. (شرح مواقف) كما رعت الشيعة فإنهم قالوا: نص النبي صلى الله عليه وآله وسلم على أن الخليفة بعده علي عليه السلام. وهذا باطل؛ لأنه لو كان كذلك لم يصح أن يسكت علي عليه السلام من إظهار النص؛ لأن السكوت عن الحق والرضاء بالباطل لا يجوز، وأجيب بأنه خاف عن شرهم، وكذلك كل ما روي عن علي عليه السلام في الخلفاء الثلاثة، واعترافه بفضيلتهم، إنما كان للتقية، وهذا في عاية البطلان؛ لأنه نسبة الدل إلى أسد الله العال، ولو ثبت التقية لارتفع الاعتماد عن أقوالهم، ما روي عن -

وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله ﷺ الاتفاق على الباطل، وترك العمل بالنص الوارد. ثم إن أبا بكر رضي الله عنه لما يئس من حياته، دعا عثمان رضي الله عنه، وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه، فلما كتب ختم الصحيفة، وأخرجها إلى الناس، وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا، حتى مرت بعلي رضي الله عنه، فقال: بايعنا لمن فيها، وإن كان عمر رضي الله عنه. وبالجملية: وقع الاتفاق على خلافته.

ثم استشهد عمر، وترك الخلافة شورى بين ستة: عثمان، وعلي، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة، وزبير، وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه. ثم فوض الأمر خمستهم إلى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه. ورضوا بحكمه، فاختر عثمان رضي الله عنه. وبايعه بمحض من فاعل فوض الصحابة، فبايعوه وانقادوا لأوامره، وصلوا معه الجمع والأعياد، فكان إجماعاً. ثم استشهد وترك الأمر مهملاً، فأجمع كبار المهاجرين والأنصار على علي رضي الله عنه. والتمسوا منه قبول الخلافة، وبايعوه، لما كان أفضل أهل عصره، وأولاهم بالخلافة.

- جعفر الصادق: أنه قال: التقية ديني، ودين آبائي، وليس منا من لم يتق، فافتراء، ولو ثبت الرواية فالمراد الخوف من الله سبحانه، وكيف يصح التقية في القرآن: ﴿وَمَنْ حَسَنَ نُّسْرًا حَسُنَ لَهُ نَصْرُهُ﴾ (سائدة ٤٤). [البراس: ٣٠٤، ٣٠٥] وإن كان عمر. ووجه قول علي رضي الله عنه "بايعنا لمن فيها وإن كان عمر رضي الله عنه" أنه أراد: وإن كان البيعة له صعبة، لكمال صلابته في الدين، وعدم مسامحته في أمر. (عصام)

ثم استشهد عمر بلفظ المجهول، أي صار شهيداً، كان يصلي صلاة الفجر، قصره أبو لؤلؤ المجوسي، علام معيرة بن شعبة الصحابي بحجر؛ وذلك لأنه شكى إلى عمر عن سيده، وقال: قد وضع على حراجاً ثقيلاً، فلم يصدق، وقال: إن كسبك لا يقصر عن حراجك، وكان أبو لؤلؤ حادقاً بكثير من الصناعات، فغضب عليه، حتى حرقه يوم الأربعاء، فمات يوم الأحد مستهل المحرم الحرام، وله ثلاث وستون سنة. [البراس: ٣٠٥] و(حاشيته) شورى أي ذات شورى، معناه: أنه ترك تعيين الخلافة شورى بينهم، لا إقامة أمر الخلافة شورى. [عصام: ٢٣٦]

## [مسألة مشاجرات الصحابة]

وما وقع من المخالفات والمخاربات لم يكن من نزاع في خلافته، بل عن خطأ في الاجتهاد. وما وقع من الاختلاف بين الشيعة، وأهل السنة في هذه المسألة، وادعاء كل من الفريقين النص في باب الإمامة، وإيراد الأسئلة والأجوبة، فمذكور في المطولات.

**خطأ في الاجتهاد** والخطأ: هو الاستعجال في طلب قصاص عثمان رضي الله عنه، رعماء أن التأخر يوجب جرأة العوام على الأكابر، وكثيرا ما يفوت المطلوب، وتفصيل هذه القصة على ما ثبت عند أهل الحديث: أن قوما من الصحابة طلبوا من علي رضي الله عنه أن يقتص من قتلة عثمان رضي الله عنه، وكانت القتلة ممن بايع عليا رضي الله عنه واتبعه، وكان أشدهم طلبا لذلك عائشة رضي الله عنها. وتوقف علي رضي الله عنه إلى أن يستقر أمر الخلافة، فإن العاة كانوا جمعا عظيما، نحو أربعة آلاف، بل قيل: نحو عشرين ألفا، والجمع بين الروایتين: أهم ازدادوا شيئا فشيئا، فسحطت عائشة وخرجت إلى بصرة، وقالت: لا أقیم بمدينة حتى يقتص من العاة، فتبعها جمع من الصحابة رضي الله عنهم تکریمًا لها، وخرج علي رضي الله عنه خلعها يطلب منها الرجوع، فأبیت حتى بلغت البصرة، ففشا النزاع بين الفريقين إلى أن وقع الحرب، فقتل طلحة والزبير رضي الله عنهما، وعقر حمل عائشة، وقتل حولها قوم كثير، لا يتركون الحمل حماية لحرم رسول الله ﷺ. ولذا يسمى حرب الحمل، وكان الظفر لعلي رضي الله عنه فأمر محمد بن أبي بكر أن يذهب بعائشة إلى المدينة، ثم جمع معاوية رضي الله عنه العساكر، فوقع الحرب بصفر، وهو موضع على شط الفراء، ويسمى حرب صفين، فاستمر القتال أياما كثيرة، حتى وقع صلح. [النيراس: ٣٠٧]

**النص في باب الإمامة** رعم الشيعة أن النبي ﷺ نص علي أن الإمام بعده علي، وهو افتراء عندنا، وذهب بعض أصحابنا إلى أنه نص علي خلافة أبي بكر رضي الله عنه، وعن محمد بن الزبير رضي الله عنه قال: قلت للحسن البصري: اشفييني مما اختلف فيه الناس، هل كان رسول الله ﷺ استخلف أبا بكر رضي الله عنه؟ قال: أو في ذلك شك؟ والله الذي لا إله إلا هو لقد استخلفه، (رواه ابن عساكر) وقال جمهور أهل السنة: لم يستخلف أحدا، وعن علي رضي الله عنه قيل له: ألا تستخلف؟ فقال: ما استخلف رسول الله ﷺ. فأستخلف؟ (رواه الحاكم وصححه) والجمع: أنه يوجد في الأحاديث تصريحات وإشارات كثيرة في حقبة خلافته، ولكن النبي ﷺ لم يحمل الناس على بيعته، كما حملهم أبو بكر عنى بيعة عمر رضي الله عنه، فاعتمد المشتون الأول ونظر النماة إلى الثاني، ولكن لا يخفى أن تلك التصريحات أدلة صحيحة كافية على صحة خلافته. [النيراس: ٣٠٧، ٣٠٨] **المطولات** كـ "المواقف" و"المقاصد"، بل قد أفرد العلماء هذا البحث بالمؤلفات، كـ "الصواعق" و"الواقص". [النيراس: ٣٠٨]

والخلافة ثلاثون سنة، ثم بعدها مدّة وإمارة؛ لقوله **ع**: "الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم يصير بعدها ملكاً عضوًا" \* وقد استشهد علي **عليه السلام** على رأس ثلاثين سنة من وفات رسول الله **صلى الله عليه وآله وسلم**.

فمعاوية **رضي الله عنه** ومن بعده لا يكونون خلفاء، بل ملوكاً وأمراء، وهذا مشكل؛ لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية، وبعض المروانية، كعمر بن عبد العزيز، مثلاً. ولعل المراد: .....

ثلاثون سنة وكانت خلافة أبي بكر **رضي الله عنه** ستين، وخلافة عمر **رضي الله عنه** عشر سنة، وخلافة عثمان **رضي الله عنه** اثني عشر سنة، وخلافة علي **رضي الله عنه** ست سنين. (شرح مقاصد) وإمارة بالكسر أمير شدد، والفرق: أن الخلافة بيانه الرسول والملك، والإمارة هو السلطنة، أعم من أن يكون بيانه عن النبي **صلى الله عليه وآله وسلم** أم لا. [النيراس: ٣٠٨]

**عضو** العض كريد، والعضوض نعت منه، أي تصير الخلافة سنطة ظالمة، فشبّه الظالم بالسباع، ووصف الملك بوصف مانكه محاراً والحديث رواه أحمد، والترمذي، وأبو داود، وابن حبان وصححه، عن سفينة مرفوعة: "الخلافة ثلاثون عاماً، ثم يكون بعد ذلك الملك"، وفي رواية: "الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تكون ملكاً عضوًا". [النيراس: ٣٠٨]

ثلاثين سنة هذا تقريب، والتحقيق: أنه كان بعد علي نحو ستة أشهر باقية من ثلاثين سنة، وهي مدة خلافة الحسن بن علي **رضي الله عنه**، وكان كمال ثلاثين عند تسليم الحسن **رضي الله عنه** الخلافة إلى معاوية **رضي الله عنه**، وذكر بعضهم أن خلافة أبي بكر ستان وثلاثة أشهر، وعمر **رضي الله عنه** عشر سنين وستة أشهر، وعثمان **رضي الله عنه** اثنا عشر سنة، إلا عدة أيام، وعلى **رضي الله عنه** أربع سنين وتسعة أشهر. [النيراس: ٣٠٨]

وهذا مشكل يحتمل أن يراد: أن الخلافة على الولاء يكون ثلاثين سنة. [حياتي: ١٤٥] الخلفاء العباسية هم سبعة وثلاثون من نسل عبد الله بن عباس **رضي الله عنه** عم النبي **صلى الله عليه وآله وسلم** وهم عشرة من نسل مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد الشمس بن عبد مناف. [النيراس: ٣٠٨]

ولعل المراد ويحتمل أن يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء يكون ثلاثين سنة، وهي أن لا يقع فيها فتور، سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة، وميل عن المتابعة، أو لا، فالفرق بينه وبين جواب =

\* رواه الطبراني "المعجم الكبير"، رقم الحديث: ١٣٦، ١٣.



أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة، وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة، وبعدها قد تكون، وقد لا تكون.

## [نصب الإمام وفرائضه]

ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب، وإنما الخلاف في أنه يجب على الله، .....

= الشارح طاهر، وهذا الجواب أولى من جواب الشارح؛ لأنه يشكل عليه، خلافة عثمان وعلي . فإنه حالف معهما أهل النقي، فكيف يصح أن الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ثلاثين سنة؟ وأيضا حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين سنة لا يقتضي أن يكون بعدها ملكا وإمارة، بل خلافة غير كاملة [حاشية رمضان أفندي ٢٩٧] و[حاشية عبد الحكيم: ١٤٥]

وبما يدل على أن الخلافة لم تنقطع على ثلاثين قوله . . . . .  
 . . . . . (رواه أحمد ومسلم)، إن قلت: هذا قدح عظيم في معاوية؛ لأنه أول من كان ملكا بعد ثلاثين، وأهل السنة لا يجوزون قدحه؟ قلت: لأهل الخير مراتب، بعضها فوق بعض، وكل مرتبة منها يكون محل قدح بالنسبة إلى التي فوقها، وكان الإمام العرابي بعد ما أحد في التصوف يتأسف على ما مضى من عمره في التصنيف حتى الفقه، ولذا قيل: حسرات الأبرار سيئات المقربين، ومفسر بعض الكبراء قوله . . . . . بأنه كان دائم الترفي، وكلما كان يترقى إلى مرتبة استعمر عن المرتبة التي قبلها. وإذا تقرر ذلك، فنقول: كان الخلفاء الراشدون م يتوسعوا في امباحات، وكان سيرتهم سيرة النبي . . . في الصبر على ضيق العيش، والجهد في الاتصاف والاتقاء عن مقتضيات الطوائع البشرية، وأما معاوية . . . وإن لم يرتكب مكرًا، لكنه توسع في المباحات، ولم يكن في درجة الخلفاء الراشدين في أداء حقوق الخلافة، لكن عدم المساواة بهم لا يوجب قدحا فيه، وبما يدل عليه قوله **عليه السلام**: أول من يشتم سني رجل من بني أمية، يقال له يزيد كما في "الصواعق". [النيراس: ٣٠٩]

ثم الإجماع الخ أراد إجماع أهل السنة والشيعة والمعتزلة، لا أهل السنة فقط، بدليل قوله: 'وإنما الخلاف'، ولا الفرق كلها؛ لأن الحوارج لا يوجبونه. [النيراس: ٣٠٩] أنه **يجب على الله** وهذا قول الشيعة الإمامية والإسماعيلية، فاحتجوا بأن نصه لطف بالأمة، واللطف واجب على الله تعالى؛ لأن تركه خل، وأجيب أولاً بأنه لا يجب على الله شيء؛ إذ لا حاكم عليه، وثانياً بأن الملقب هو الإمام الطاهر، فإن الخفي خال عن فوائد الإمامة، فيلزم ترك الواجب عنه تعالى على مذهبكم من أن الإمام هو المهدي الخفي. [النيراس: ٣١٠]

أو على الخلق، بدليل سمعي أو عقلي. **والمذهب:** أنه يجب على الخلق سماعاً؛ لقوله ﷺ: "من مات ولم يعرف إمام زمانه، فقد مات ميتة جاهلية" \* ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي ﷺ نصب الإمام، حتى قدموه على الدفن، وكذا بعد موت كل إمام؛ ولأن كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه، كما أشار إليه بقوله: **وَنَسْتَمِينُ لَا يَدْرِي مِنْ يَدِهِ قِيَمَةُ تَقْوَاهُمْ أَحْكَامُهُمْ، وَإِقَامَةُ حُدُودِهِمْ، وَبَدْرُ ثَغُورِهِمْ، وَتَحْيِيرُ حَيَوَاتِهِمْ، وَأُحْدُ صِدْقَاتِهِمْ، وَفَهْرُ الْمُتَغَلَّبَةِ، وَالْمُتَلَصِّصَةِ، وَقَضَاغِ الطَّرِيقِ.** **وإقامه الجمع والأعياد، وقصع المارعدت الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وبرويح الصغار، والصغائر الدس لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم، ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة.....**

**والمذهب** أي مذهب أهل السنة على أن اللام للعهد، أو على أن ما سواه ليس بمذهب. [البراس: ٣١٠] **إمام زمانه** سواء كان في زمانه إمام ولم يعرفه، أو لم يكن في زمانه إمام أصلاً. [البراس: ٣١٠] **ميتة جاهلية** الميتة بالكسر مصدر للنوع، والجاهلية هي الحالة التي كان الناس عليها قبل الإسلام، أي مات مثل موت أهل الجاهلية، وفيه تشديد عظيم، ويجب أن يخص عن بمكة النصب والبيعة ويتساهل فيه. [البراس: ٣١٠] **حتى قدموه.** قال: لما مات رسول الله ﷺ حط أبو بكر، فقال: يا أيها الناس من كان يعبد محمداً فإنه قد مات، ومن كان يعبد الله فإنه حي لا يموت. ولا بد لهذا الأمر من يقوم به. (أبو ورد) **يتوقف عليه** أي على نصب الإمام، وقد تقرر في أصول العقيدة: أن ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب. [البراس: ٣١٠] **ثغورهم** جمع ثغر، أي أطراف دار الإسلام الملاصقة بدار الحرب، أراد بسدها حفظها بالحصون والخيوش، لمنع الكفار. [البراس: ٣١٠] **المتغلبة** أي العالين بلا حق، من أنظمة العاصيين. [البراس: ٣١٠] **المتلصصة** أي السارقين المسالعين في السرقة. [البراس: ٣١٠] **لا أولياء لهم** أي ليس لهم من الأقارب من يدبر أمرهم؛ وذلك لأنه لا يتفق المال على ذلك إلا صاحب بيت المال. [البراس: ٣١١] \* أخرجه مسلم في صحيحه، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن إلخ، رقم الحديث: ٤٧٩٣. ولفظه هكذا: "ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية".

فإن قيل: لم لا يجوز الاكتفاء بذئ شوكة في كل ناحية، ومن أين يجب نصب من له الرئاسة العامة؟ قلنا: لأنه يؤدي إلى منازعات ومخاصمات مفضية إلى اختلال أمر الدين والدنيا، كما نشاهد في زماننا هذا.

فإن قيل: فليكتف بذئ شوكة له الرئاسة العامة، إماماً كان أو غير إمام، فإن انتظام الأمر يحصل بذلك، كما في عهد الأتراك، قلنا: نعم! يحصل بعض النظام في أمر الدنيا، ولكن يختل أمر الدين، وهو الأمر المقصود الأهم، والعمدة العظمى. فإن قيل: فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة - يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الإمام،.....

**ناحية:** طرف من الأرض، بأن يكون في بخارا إمام، وفي سمرقند إمام آخر. [النبراس: ٣١١] **الرئاسة العامة:** والمراد بالرئاسة العامة: الرئاسة العامة في الدنيا؛ ليصح قوله: "إماماً كان أو غيره" فإن من له الرئاسة العامة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير إمام. [عصام: ٢٣٧] **إماماً كان:** أي موصوفاً بصفات الإمامة كالقرشي العاقل السائس.

**في عهد الأتراك:** جمع ترك بالضم وهم قوم عظيم في الإقليم الشمالي من الأرض، من أولاد ترك بن يافت بن نوح عليه السلام، وكانوا من أشد الكفار عداوة للمسلمين، وقد تغلبوا في المائة السادسة على بلاد الإسلام، فقتلوا من المسلمين ما لا يحصى بما وراء النهر، وبغداد، ونيشابور، وغيرها، ثم مكوها دهرًا، ثم أسلم ملكهم عازان، فأسلموا ومدكوا بعد الإسلام دهرًا، ومراد الشارح الأتراك المسمون. [النبراس: ٣١١]

**بعض النظام:** كدفع قطاع الطريق، والسارقين، والمتغلبين. [النبراس: ٣١١] **أمر الدين:** لأن الملك إن لم يكن موصوفاً بشرائط الإمامة لم ينفذ الأحكام الشرعية، سيما إذا كان جاهلاً بها. [النبراس: ٣١١] **بعد الخلفاء الراشدين:** هم الخلفاء الأربعة؛ لأنه قال في الحديث: "آخر الخلافة بعدي ثلاثون سنة" وقد انتهت الثلاثون بخلافة علي عليه السلام، وليس معنى هذا القول انتهاء الخلافة من غيرهم؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله قال: 'يكون في أمي حبيبة'، وإنما المراد تفجيع أمرهم، والشهادة لهم بالتفوق فيما يمتازون عن غيرهم من الإصانة في العلم، وحسن السيرة، واستقامة الأحوال. (توربشتي)

**فيعصى الأمة كلهم**، ويكون مبيتهم ميتة جاهلية؟ قلنا: قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة، ولو سلم فلعل دور الخلافة تنقضي دون دور الإمامة، بناءً على أن الإمامة <sup>سقطت ثلاثين</sup> أعم، لكن هذا الاصطلاح مما لم نجد من القوم، بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم، ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون إمامتهم، وأما بعد الخلفاء العباسية فالأمر مشكل.

ثم سعى أن يكون إمامه صاهر ليرجع إليه، فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الإمام، لا تختص من أعين الناس خوفاً من الأعداء، وما للظمة من الاستيلاء، ولا مسير خروجه عند صلاح الزمان، وانقطاع مواد الشر والفساد،.....

**فيعصى الامم** تركهم الواجب، ويكون مبيتهم ميتة جاهلية، وهذا باطل؛ لأن الأمة لا تجتمع على لصلالة، ولا يحق أن هذا السؤال لا ورود له بعد ما قرر من قبل أن المراد الخلافة الكاملة، ولكن أوردته بيذكر عنه جواباً ثانياً غير الذي مر ذكره. [النبراس: ٣١١] **سأ، على أن الامام** وهذا بأن يكون الإمام صاحب الرياسة على اسمين، سواء كان على سنة الخلفاء الراشدين أم لا. وهذا مما يساعد النعة، فإن الإمام: كل من يقتدى به، سواء كان على طريقة محمودة أو مذمومة؛ لقوله تعالى: **ويعصوه كما يعصون الله** (لقصص: ٤١) والخليفة: من يكون نائباً خلف النبي. فلا بد أن يحثي حنفه على طريقه. [النبراس: ٣١١]

هذا الاصطلاح أي كون الإمامة أعم من الخلافة. من القوم أي من أهل السنة، أو من المتكلمين كلهم. [النبراس: ٣١١] **أن الخليفة اعم** فإن الحقيقة عندهم استيطان عادلاً كان أو طامناً، والإمام أحد الأئمة الاثني عشر. [النبراس: ٣١١] **دون امامتهم** فيكون بين الخلافة والإمامة على زعمهم عموم من وجه، مادة الاجتماع المهدي، ومادتها الافتراق الخلفاء الثلاثة، والأحد عشر من الأئمة. [نظم الفرائد: ٢٣٠]

**فالأمر مشكل** إذ ليس بعدهم خلافة، لا كاملة، لانقصاء ثلاثين سنة، ولا ناقصة؛ إذ لم يوجد بعدهم قريشي، يكون له الرياسة العامة على بلاد الإسلام، وصعب غير القريشي لا يجوز، فيدمر أن تعصى الأمة كلها ترك نصب الإمام، وأجيب بأنهم لم يتركوه عن اختيار، بل عن اضطراب، وأوعيد على الترك الاختياري، فلا إشكال وقد يجاب بأن المراد بالإمام في الحديث: هو النبي ﷺ. [النبراس: ٣١٢]

وانحلال نظام أهل الظلم والعناد.

لا كما زعمت الشيعة - خصوصاً الإمامية منهم - أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب، ثم ابنه الحسن، ثم أخوه الحسين، ثم ابنه علي زين العابدين، ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، .....

الإمام منهم فإن الشيعة أقسام، منهم الزرارية، قالوا: الخليفة بعد علي عليه السلام هو محمد بن الحنفية، ثم ابنه عبد الله، ثم الخلفاء العباسية. ومهم الحارودية، قالوا: الإمامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما، فكل من خرج بالسيف مهم فهو إمام. ومهم المصورية. ساقوا الإمامة إلى الإمام الباقر، ثم إلى رئيسهم أبي منصور العلوي، والذي يذكره الشارح مذهب الإمامية خاصة. [النزاس: ٣١٢]

ابن الإمام الحق مفعول "رعمت" أو بدر عن "مارعمت". عني لا يخصى مابقه، وأولاده خمس وثلاثون،  
 والذكور منهم تسعة عشر، وأهل العقب من أولاده خمس: الحسن، والحسين، ومحمد بن الحنفية، وأبو القاسم  
 عمر، وأبو الفضل عباس السقاء. وأولاده من فاطمة: الحسناك، وزينب، وأم كلثوم. [النبراس: ٣١٢]  
 ثم ابنه الحسن أبو محمد الراشد الجواد العظيم صاحب ابوقار والحشمة، مشى من مدينة إلى مكة في عشرين  
 حجة، مات ستة تسع وأربعين، أو سنة خمسين، وعمره سبع وأربعون سنة، لقيه مع رسول الله سبع سنين، ثم  
 مع أبيه ثلاثين، ثم في الخلافة ستة أشهر، ثم في المدينة بقية العمر. ودفن بالبقيع، وعقبه من ولديه الحسن المثنى بن  
 الحسن بن علي، وزيد بن الحسن بن علي. ورعمت الشيعة أن الحسن بن علي لا عقب له، وأن  
 الحجاج استأصلهم، وهذا كذب محض. [النبراس: ٣١٢ مختصراً]

ثم أحوه **أحمد بن** أبو عبد الله، استشهد يوم الجمعة، عاشر المحرم، سنة إحدى وستين، عند شط الفرات بقرب كوفة، وله ست وخمسون سنة، وكان متولي الحرب عند الله بن زياد أمير الكوفة، وصاحب العسكر عمر بن سعد في ستة آلاف، ومباشر القتل ثمر وسان بن أسد. ثم إن قوما من المسلمين أرادوا الانتقام منهم، فبايعوا مختار بن أبي عبيد، فملكوا الكوفة، وحاربوا عند الله بن زياد بالموصل على شط الفرات يوم عاشوراء، فقتلوه سنة تسع وتسعين، ولما قتل جاءت حية فطقت تدخل أمه في جمع عظيم من الناس، حتى فعلت ذلك مرات، وقتلوا عمر بن سعد وثمر أفعى القتل، وكذلك أكثر أصحابهم [الميراث: ٣١٢ مختصرا]

المؤلف هو أبو جعفر البغدادي، لقبه باقرا؛ لأنه بقر العلم، أي شقه معرف حفاياه؛ أو لأنه تنقر أي توسع، بعه  
 حابر سلام النبي ﷺ. مات سنة أربع عشرة ومائة، وقيل: ثمانى عشرة، وكان عمره ثمانى وخمسين سنة، كما في  
 تاريخ البحاري، ودفن في قبر الحسين بن عبي، وحلف ست سنين، ثلاث مائة. [المراجع: ٣١٣]

ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه علي الرضا، ثم ابنه محمد تقي، ثم ابنه علي النقي، ثم ابنه الحسن العسكري، ثم ابنه محمد القاسم المنتظر المهدي. وقد اختفى خوفاً من أعدائه، وسيظهر، فيملاً الدنيا قسطاً وعدلاً، كما ملئت جوراً وظلماً. ولا امتناع في طول عمره، وامتداد أيام حياته، كعيسى والخضر وغيرهما.

وأنت خير بأن اختفاء الإمام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام، وأن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء، بحيث لا يوجد منه إلا الاسم، بل غاية الأمر: أن يوجب اختفاء دعوى الإمامة، كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس، ولا يدعون الإمامة. وأيضاً فعند فساد الزمان، واختلاف <sup>الظاهر ههنا ضد الحفاء</sup> الآراء، واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشد، وانقيادهم له أسهل. <sup>دليل ثالث</sup>

من أعدائه وهم الخلفاء العباسية، فإمام كانوا لا يرضون باحتماخ الناس على العلويين، حسداً وخوفاً من عروجهم للخلافة. [النراس: ٣١٤]

قسطاً لا إنكار عليهم في أنه سيظهر المهدي، وبملك الأمر سبع سنين، ويملاً الأرض قسطاً وعدلاً. كما ملئت ظلماً وجوراً، وإما الإنكار عليهم في أنه مخلوق الآن، حي محتف مد عمره امتداداً خارجياً عن المعتاد. (بعض الحواشي)

وغيرهما كإدريس وإلياس عبيهما السلام، وإدخال الشقي. إلى ههنا كلام الشيعة، ثم دفع الشارح مذهبهم بقوله: وأنت خير. [النراس: ٣١٥]

وأنت خير: دليل أول على إبطال مذهب الشيعة.

الأغراض المطلوبة: إقامة الحدود ودفع الكفار والظالمين.

يوجب احتفاء الخ بأن يسكت عنها مطلقاً أو يظهرها على حوصه لا على العموم.

آبائه: من الحسين الشهيد العسكري. [النراس: ٣١٥]

## [هل للإمام أن يكون من قريش؟]

ويكون من قريش. ولا يخور من غيرهم، ولا يختص بني هاشم وأولاد علي عليه السلام. يعني يشترط أن يكون الإمام قريشياً؛ لقوله عليه السلام: "الأئمة من قريش"، \* وهذا وإن كان خبراً واحداً، لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجاً به على الأنصار، ولم ينكره أحد، فصار مجمعاً عليه، ولم يخالف فيه إلا الخوارج وبعض المعتزلة.

ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو علوياً، لما ثبت بالدلائل من خلافة أبي بكر، وعمر، وعثمان رضي الله عنهم مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم، وإن كانوا من قريش، فإن قريشاً اسم لأولاد النضر بن كنانة. وهاشم هو أبو عبد المطلب، إن وصليته جد رسول الله صلى الله عليه وآله. فإنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة

**الأئمة** وجه الاستدلال: أن الجمع المعروف باللام يبطل معنى الجمعية، ويكون لاستغراق الأفراد، كما تقرر في الأصول. [النبراس: ٣١٦] **حراً واحداً** وهما بحث، وهو أن جعله حراً واحداً، من قلة تتبع الأحاديث، كما هو عادة المتكلمين، فإنه حديث متواتر، رواه نحو أربعين صحابياً، كما في "الصواعق"، ومن رعم أنه أقل من نصاب المتواتر كدنه التجارب، والرجوع إلى الوجدان، عند سماع الأحبار. إن قلت: لو سلم أنه حراً الأحاد فلا بأس؛ لأن مسألة الإمامة من المروع، وقد تقرر أن العمل بالخبر الواحد واجب، قلت: نعم، لكن الشيعة يجعلونها من الأصول الاعتقادية، وكثير من المتكلمين لا يكتفي فيها بالخبر الواحد، ولو سلم فالحجة الأقوى حير من القوية. [النبراس: ٣١٦]

**محتجاً به** حين أرادوا أن يكون الخلافة فيهم لا في قريش. **هاشماً** أي من أولاد هاشم بن عبد مناف، أو علوياً (بالكسر) أي أولاد علي عن الزهراء، أو غيرها رضي الله عنهم. وهذا الشرطان لبعض الشيعة. [النبراس: ٣١٦] **عند الله** كان حسن الوجه، يرى في وجهه نور النبي صلى الله عليه وآله. وعاش ثمان عشرة سنة، وروي بأسايد ضعيفة أن النبي صلى الله عليه وآله دعا ربه فأجاب، وآمنت أم رسول الله صلى الله عليه وآله. وأما به، واحتار الإمام الرازي أهماً ماتاً على ملة إبراهيم عليه السلام، والجمع أن =

\* أخرجه البخاري في صحيحه، باب الأمراء من قريش، رقم الحديث: ٧١٣٩، ولفظه هكذا: **إن الله** أمر في قريش، لا بعددهم أحد، لا كنهه في الله **عليه** وجهه، **ما أقوموا** **بش**، وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ولفظه:

"الأئمة من قريش".



ابن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. فالعلوية والعباسية من بني هاشم؛ لأن العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب.  
وهو ابن هاشم

وأبو بكر قريشي؛ لأنه ابن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمر بن تيم بن مرة بن كعب بن لوي. وكذا عمر؛ لأنه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن زراح بن عدي بن كعب. وكذا عثمان؛ لأنه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف.

---

= الإحياء كرامة هما، ليصاعف ثوابهما، وقد ألف الحافظ المحقق جلال الدين السيوطي رسائل ستا في إثبات إمامهما، ويتمان جميع أبناء النبي ﷺ إلى آدم . . . وتبعه محققوا متأخرين، وعارضه على بن سبصا القاري برسالته في إثبات كفرهما، فرأى أستاذه ابن حجر المكي في مامه أن القاري سقط من سقف فانكسرت رجله، فقبل: هذا جزاء إهانة والدي رسول الله ﷺ. فوقع كما رأى، ومن أراد كشف هذه المسألة فليُنظر في رسائل السيوطي. [النبراس: ٣١٦]

## [هل للإمام أن يكون معصوماً؟]

ولا يشترط في إمام أن يكون معصوماً. لما مر من الدليل على إمامة أبي بكر، مع عدم القطع بعصمته، وأيضا الاشتراط هو المحتاج إلى الدليل، وأما عدم الاشتراط فيكفي فيه عدم دليل الاشتراط.

**معصوما** عن الذنوب خلافاً للشيعة، ومطلوبهم عن ذلك إبطال خلافة كل من عدا الأئمة الاثني عشر، زاعمين أن العصمة لا تعرف إلا من جهة الشارع، والشارع أخير بعصمة الاثني عشر فقط، فينحصر الإمامة فيهم، وأيضا قالوا: قد وجد عن اخفاء الثلاثة الذنوب، أحدها: أن أبا بكر منع الإرث عن فاطمة، مع ثبوته بالكتاب، ثانيها: أنه مع عنهما قرية فدك، وادعت الهبة من رسول الله ﷺ. وشهد بها علي، وجوابهما: أنه عمل عما سمعه من النبي ﷺ من معصية لا بد منه، ولا يخور الحكم بلا تمام بصاب الشهادة، يقال: ولدا لم يعير علي، هذا الحكم في خلافته، ثالثها: أن النبي ﷺ ولي عمر، الصدقة ثم عزله، ثم أبو بكر نصبه للخلافة، أجيب بأن لا سلم العز، بل انتهى العمل بانتهاء المعمول، ولعل العزل كان لأمر آخر، لا لعدم الأهلية. وبالجملة: فأكثر ما ذكره من مثالب الصحابة موضوع، وما صح منها من الخطأ الاجتهادي، والجنحة مأجور في خطئه لا مأخوذ، ولو سم وقوع الذنوب منهم فلا بأس، ولا يشترط العصمة في الخلافة، ويكفيهم ما وعدهم الله من المغفرة والجنة، والعيبة من أعظم الذنوب، سيما في الصحابة. [المراس: ٣١٨ مختصراً]

**معصمه** يريد أن إمامة أبي بكر صحيحة قطعاً بالإجماع، فلو كانت العصمة شرطاً لكان عصمته معصومة قطعاً، لكن لا قطع بها، فالعصمة ليست بشرط، إن قلت: هذه الحجة كالتصادرة على المطلوب؛ لأهم أرادوا بهذا الاشتراط إبطال خلافة أبي بكر، قلت: ليس مقصودهم مقصوراً على إبطال خلافته فقط، بل إبطال خلافة كل من سوى الاثني عشر، والإجماع حجة قاضية على كل من الطرفين، فهو كما يدل على صحة خلافة أبي بكر يدل على عدم اشتراط العصمة، فالاحتجاج معقول. [المراس: ٣١٨، ٣١٩]

**فيكفي فيه عدم** إن قلت: عدم النعم بالدليل لا يدل على عدم المدنوب، وإلا لزم نفي أكثر الموجودات، قلت: هذا في إباحة العقلية، وأما في العمليات فليس الأمر كذلك بعد استقرار الأدلة، ولذا انحصر الفرائض والمحرمات فيما سبغنا، مع احتمال أن يكون فيها ما لم يحمله الرواة، أو انقضى حاميه؛ وذلك لأن الظن كافٍ في العمليات. وأعدم أن تحقيق ماهية العصمة من المزالق، وملخصه: أنهمذكروا للعصمة تعريفين: أحدهما: عدم حلق الله الذنب =

واحتج المخالف بقوله الله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ وغير المعصوم ظالم.....  
وهم الشيعة

= في العبد، فعلى هذا يكون المعصوم من لا يخلق فيه الذنب، وغير المعصوم من خلق فيه الذنب، فيكون مساوياً للمدب بالضرورة، ثانيهما: ملكة نفسانية، تمنع عن المعاصي وأصل هذا مقول عن الحكماء، وذكر صاحب "المواقف" وغيره: أن التعريف الأول مبني على أصول الأشاعرة، من استناد الممكنات كلها إلى الحق سبحانه بلا واسطة، ويدل عليه قوله **عبد الله**: **معصوم من عصمة الله** (رواه البحاري). والثاني مبني على أصول الفلاسفة، من الاستناد إلى الاستعداد، انتهى ملخص كلامهم، وعندي: أن تطبيقه على أصول السنة سهل، بأن يقال: العصمة مدكة نفسانية، يخلقها الله سبحانه في العبد، فتكون سداً عادياً لعدم خلق الذنب فيه. وبالجملة: فعلى هذا التعريف لا يلزم أن يكون غير المعصوم مدباً؛ لحوار أن يكون الشخص حالياً عن هذه الملكة، ولكن لا يصدر عنه الذنب، بمحض حفظ الحق سبحانه من غير سبب.

وإذا عرفت هذا طهر لك أنه يجوز على التعريف الثاني أن يقال: أبو بكر **عليه السلام**، غير معصوم، ولا يجوز ذلك على التعريف الأول؛ لأن ذلك حكم عليه بكونه مدباً، وهذه كلمة سب، - والعياد بالله منها - بل يقال: هو غير واجب العصمة، أو غير مقطوع العصمة، كما قال الشارح؛ لثلاث يرم إثبات الذنب، وهكذا الحال حيث يجري البحث بين أهل السنة والشيعة في عصمة أهل البيت، لثلاث تقع في الحيرة، ومن الخط في هذا الباب: ما وقع لعلماء السند من المارعات، وتحرير المكائنت، في عبارة "الصواعق" حيث ذكر اعتراض الشيعة، بأن الرهراء **عليه السلام** ادعت فذلك، وشهد لها أهل البيت، وهم معصومون عن الكذب والخطأ، وجواب أهل السنة بأن لا نسب العصمة، فتحير بعض علماء السند، فقال: أتى ذنب صدر عنهم، حتى قيل سمي العصمة عنهم، وحمي على المنحصر أن العصمة المنفية، إنما هي بالمعنى الثاني، فلا يوجب نفيها صدور ذنب. وأيضاً من الخط في هذا الباب ما ذكره بعض المحققين نظراً إلى التعريف الأول: أن أبا بكر **عليه السلام** مدب؛ لأنهم صرحوا بأنه غير معصوم، وغير المعصوم مدب، ويدل عليه قطعه يسار السارق، والقضاء بلا علم ذنب، انتهى. قلت: طهر لك أن القائلين بأنه غير معصوم هم أصحاب التعريف بالملكة، والقائلين بأن غير المعصوم مدب، هم أصحاب التعريف بعدم الحق، فلا يتكرر الحد الأوسط، وبعبارة أخرى نقول: إن أريد نفي العصمة بمعنى عدم الحق فلا سلمه الصعري، بل نقول هو غير مقطوع العصمة، كما أشار إليه الشارح، وإن أريد نفي العصمة بمعنى الملكة فلا نسب الكري، ولبت شعري! كيف يتصدى أمثال هؤلاء للتصنيف. وأيضاً من الخط في هذا المقام ما قيل: إنه كان على الشارح أن يقول: مع عدم عصمته، كما قال غيره، لا أن يقول: مع عدم القطع بعصمته، ولكنه راعي الأدب، وفيه نظر؛ لأن الشارح ذكر التعريف بعدم الحق، فلا يجوز منه نفي العصمة؛ لثلاث يرم إثبات الذنب، وتحقيق هذا المقام من خواص مؤلفاتنا. [المراس: ٣١٩، ٣٢٠]

فلا يناله عهد الإمامة، والجواب: المنع، فإن الظالم من ارتكب معصية مسقطاً للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح، **فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالماً. وحقيقة العصمة: أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب، مع بقاء قدرته واختياره.**

وهذا معنى قولهم: هي لطف من الله تعالى، يحمله على فعل الخير، ويزجره عن الشر، مع بقاء الاختيار، تحقيقاً للابتلاء، ولهذا قال الشيخ أبو منصور الماتريدي: العصمة لا تزيل المحنة. وهذا يظهر فساد قول من قال: إنها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه، يمتنع بسببها صدور الذنب.

**والجواب المنع:** أي منع قوهم: 'غير المعصوم ظالم'. **فغير المعصوم.** لجواز أن يرتكب صغيرة فقط أو كبيرة، ولكن يتوب عنها، ويصلح العمل، فيخرج عن العصمة، ولا يدخل في الظلم، وهذا الجواب مبني على التعريف بعدم الحق، كما اختاره في هذا الكتاب. وأما إذا فسرنا العصمة بالملك، كما اختاره في "شرح المقاصد"، فالجواب في غاية الوضوح، وهو أن غير المعصوم لا يلزم أن يكون مرتكباً للذنب، لجواز أن لا يكون للشخص ملكة الاجتناب. ومع هذا يكون محفوظاً عن الذنب. واعلم أن هم في اجواب عن الآية وجوهاً أخرى، أحدها: أن المراد بالظالم الكافر؛ بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (نمل: ١٣). ثانيها: أن المراد بالظالم من يتعدى على الغير فهو أحص من العاصي، ثالثها: أن المراد بالعهد عهد النبوة، لا الإمامة.

**وحقيقة العصمة:** أي ماهيتها، واختار الشارح في "شرح المقاصد" التعريف بالملكة، وليس هذا تناقضاً لعدم التماوت في المقصود من التعريف، ورغم العاضل الخيالي أن ماهية العصمة هي الملكة، وأما عدم الخلق فهو غايتها ومآلها، وهذا من حملة الخط في هذا المقام؛ لأن كون عدم الخلق حداً للعصمة مشهور. ويدل عليه قول الشارح: وحقيقة العصمة. [الميراس: ٣٢٠] **تحقيقاً للابتلاء:** علة لبقاء الاختيار وهذا تكملة التعريف.

**تحقيقاً للابتلاء:** علة لبقاء الاختيار، وهذا تكملة لتعريف، والابتلاء هو الامتحان بالتكليف، ولا شك أن عدم القدرة على الذنب ينفي التكليف باجتنابه، وهذا التعريف مقول عن المعتزلة، ولكن لما كان غير محالف لتعريف الأشاعرة في المال ذكره تأييداً لبقاء القدرة. [الميراس: ٣٢٠] **ولهذا:** أي لاشتراط بقاء القدرة. [الميراس: ٣٢٠]

كيف! ولو كان الذنب ممتنعاً، لما صح تكليفه بترك الذنب، ولما كان مثاباً عليه.  
**ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه:** لأن المساوي في الفضيلة، بل المفضل الأقل  
 علماً وعملاً ربما كان أعرف بمصالح الإمامة ومقاصدها، وأقدر على القيام  
 بمواجهتها، خصوصاً إذا كان نصب المفضل أدفع للشر، وأبعد عن إثارة الفتنة.  
 ولهذا جعل عمر الإمامة الشورى بين الستة، مع القطع بأن بعضهم أفضل من  
 بعض. <sup>لكونه ذا شوكة عظيمة وهو عثمان وعلي</sup> فإن قيل: كيف يصح جعل الإمامة شورى بين الستة، مع أنه لا يجوز نصب  
 إمامين في زمان واحد؟ قلنا: غير الجائز هو نصب إمامين مستقلين، تحب إطاعة كل  
 منهما على الانفراد، لما يلزم في ذلك من امتثال أحكام متضادة، وأما في الشورى  
 فالكل بمنزلة إمام واحد.....

**كف** أي كيف يصح هذا التعريف، والخال أن كون الذنب محالاً ينافي التكليف والثواب، وعدى: أن هذا  
 الدليل إرامي على الشيعة، فإنهم يذهبون مذهب المعتزلة في احسن والفتح عقليين، وأما على مذهبنا فيجوز  
 التكليف والثواب؛ إذ لا يقبح من الله سبحانه شيء. [النيراس: ٣٢٠]  
**ولا أن يكون** حلالاً للشيعة، وعرضهم إصرار خلافة من عدا الأئمة الاثني عشر، راعمين أن الأفضلية لا تنعم  
 إلا بالنص، ولا نص في عصرهم، واستدلوا على الاشتراط بأن إمامه المفضل فيحة عقلاً، والقيح لا تصدر عن  
 الله سبحانه، ودفعه ظاهر من كلام الشارح. [النيراس: ٣٢٠، ٣٢١]  
**وأقدر على التمسك بمواحيبها** لأن أعظم مدار السلطة هو على المهذرة بأمور الدين، لا على المهارة بالعلم الشرعي  
 وكثرة العادة، وأموجب جمع موجب بالفتح - أي ما يوجه الخلافة، من العدل، وحفظ الثغور،  
 وغيرهما. [النيراس: ٣٢١] **وهو جعل** أي لعدم اشتراط الأفضلية. **فصل من بعض** وهذا الاحتجاج تحقيقي،  
 ولم يقصد به إيراد الشيعة، فلا يرد أن فعل عمر لا يرد عليهم [النيراس: ٣٢١]  
**فقد سب الحذر** وقد يخاف أيضاً بأن معنى جعل الإمامة شورى، أن يتشاوروا فيصوبوا واحداً منهم، ولا يحاورهم  
 الإمامة، ولا النص، ولا اتعيين، وحيد لا إشكال أصلاً. [الحياطي: ١٤٦، ١٤٧] **أحكام متضادة** على تفسير  
 تخالفهما في أمر، بأن يأمر أحدهما به، وينهى الآخر عنه. [النيراس: ٣٢١]

ويشترط أن يكون من أهل **الولاية المنصقة الكاملة**، أي مسلماً حراً ذكراً عاقلاً بالغاً؛ إذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً. والعبد مشغول بخدمة المولى، مستحقراً في أعين الناس، والنساء ناقصات عقل ودين، والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الأمور، والتصرف في مصالح الجمهور، سائسا أي مالكا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه، ورويته، ومعونة بأسه، وشوكته، **قادراً** بعلمه، وعدله، وكفايته، **وشجاعته**، **على تنفيذ الأحكام**.....  
 أي الفكر القوي

أي مسلماً لا يعد أن يدرج في الولاية المطلقة الكاملة توحده في الحكومة، فيعيد البيان عدم صحة نصب الإمامين المستقلين، وشجاعة الإمام عبارة عن كونه قوي النفس، بحيث يمكنه رئاسة العسكر، وإمامة المقاومة مع العدو، وإن لم يقدر نفسه على الحرب. (كذا في الكفاية) ما جعل الله اقتباس من القرآن، والسبيل التصرف، ومن ههنا قالوا: يحرم على السلطان أن ينصب العمال من أهل الدمة. [البراس: ٣٢١] **والعبد مسعول** والإمام يجب أن يكون فارغاً لتدبير المصالح. [البراس: ٣٢١]

**مسحوراً** والإمام يعني أن يكون معظما فيهم حتى لا يستكفوا من اتاعه. **ناقصات عقل** اقتباس من الحديث، وسئل النبي عن معناه، فقال ما حاصله: أن شهادتها نصف شهادة الرجل فذلك من نقصان عقلها، وثمكت أيما لا تصني ولا تصوم فذلك من نقصان دينها، وفي استدلال الشارح به حفاء لا خفي، والأوضح الاستدلال بالحديث عن أبي بكر الشافعي، قال: لما بلغ رسول الله أن أهل فارس ملكوا عليهم بت كسرى، قال: من **سبح** (رواه المحاري)، وأيضا هي مأمورة بالتستر، وترك الخروج إلى مجامع الرجال، وأيضا قد أجمع الأمة على عدم نصبها، حتى في الإمامة الصغرى. [البراس: ٣٢١]

**قاصران**. لأن الصبي والمجنون ليس لهم الولاية على أنفسهم، فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس. (شرح طوالع) **قادراً** بعلمه أي بأحكام الشرع على فصل الخصومات، وشروط الجمهور أن يكون بالغا درجة الاجتهاد في الأحكام الاعتقادية والفرعية، ولم يشترط بعصمهم، وهو الأشبه. [البراس: ٣٢١] **وكفايته** أي إصابة الرأي في المعاملات، وفي 'التهديد': هو شرط عند الجمهور. [البراس: ٣٢١] **وشجاعته** شرط الأكثر، لأن الركن الأعظم في السلطة الحرب ولم يشترط بعصمهم؛ لأنه لا يلزم أن يباشر الإمام نفسه، بل يكفي نصب الشجعان لها. [البراس: ٣٢٢] **الأحكام** كحد الزنا، والسرقة، والقذف على كل حسيس وشريف. [البراس: ٣٢٢]

## وحفظ حدود دار الإسلام، وإصاف المظلوم من الظالم؛ إذ الإخلال بهذه الأمور محل بالغرض من نصب الإمام.

**وحفظ حدود دار الإسلام.** من الكفار، وهذا أقل ما ينبغي، وإلا فالعزعة فتح دار الحرب، وهما أبحاث شريفة. البحث الأول: ملخص الكلام في شروط الإمامة عند الأشاعرة: أنها تسعة، فمنها الحرية، والذكورة، والعقل، والبلوغ، والعدل، وهي بالاتفاق بين الفرق كلها، ومنها القرشية، وبها الخوارج، ومنها الشجاعة والاجتهاد في المسائل، والتدبير المصيب، وهذه الثلاثة شرطها جمهور الأشاعرة، ونفاها بعضهم، مستدلاً بأنها لا توجد مجتمعاً في شخص إلا نادراً جداً، وفي السابقين الموصوفين بها كفاية، والبحث الثاني: ذكر المحققون: أنه إذا لم يوجد الإمام الموصوف بهذه الصفات حار نصب من لم يوصف ببعضها للضرورة، وهل يجب؟ قيل: لا، والمختار عندي الوجوب، حفظاً للشرع، ودفعاً للمضار، وهل يجب صاعته؟ كما يجب طاعة الإمام، ثم أر فيه كلاماً، والظاهر الوجوب حفظاً للنظام، والله أعلم، البحث الثالث: شرط الشيعة شروطاً كثيرة، منها إمامية، والعلوية، والحسبية، على اختلاف مذهبهم، البحث الرابع: طرق ثبوت الإمامة أربعة: الأول: نص الشارع، وهذا بالإجماع من الفرق، وهل وقع نص في ملتنا عنى خلافة أحد؟ قال الشيعة: لعلي عليه السلام، وقال بعض أهل السنة: لأبي بكر رضي الله عنه، وقال جمهورهم: لم ينص على خلافة أحد.

قلت: وقد صرح للمهدي، وعيسى عليه السلام، الطريق الثاني. نص الإمام السابق، وهذا بإجماع أهل السنة، الطريق الثالث: ثقة أهل الحل والعقد بإجماع أهل السنة، والمعتزلة، وبعض الشيعة الرديئة، خلافاً لأكثر الشيعة، مستدلين بوجوه: أحدها: أن الإمامة بيانة الرسول، فلا تثبت إلا بقوله، ثانيها: أن أهل الحل والعقد لا يجوز لهم التصرف في الخلائق، فكيف يجوز لهم نصب من يتصرف؟ وأجيب مهمل بأن البيعة مظهرة لكونه خليفة الرسول، أي علامة دالة على أن الشارع نصبه، لا مشنة للخلافة، ثالثها: أن القضاء تصرف حرثي، ولا يعقد بالبيعة، فكيف التصرف الكلبي العظيم؟ أجيب بأن لا سلم انعقاد القضاء بالبيعة، وفيه خلاف بين الفقهاء، ولو سلم فهو عند وجود الإمام، أما عند فقدته فيجوز، بل يجب إقامة الأحكام الشرع، رابعها: أن البيعة تستلزم المفاصد والفتن؛ لأن أهل كل إقليم يبايعون إماماً، فيقع النزاع، أجيب بأن ضرر الترك أكثر، البحث الخامس: لا حاجة في البيعة إلى الإجماع، بل يكفي بيعة بعض أهل الحل والعقد؛ وذلك لأن عمر رضي الله عنه عقد الإمامة لأبي بكر رضي الله عنه، وكذلك عبد الرحمن بن عوف لعثمان رضي الله عنه، وجوز الصحابة رضي الله عنهم ذلك، فبايعوهما على الإمامة بعد ذلك، وقال بعض الأشاعرة: يجب أن يكون بيعة الأفراد تحصرة حم غير من المسلمين، حتى يشتهر البيعة، ويقطع النزاع، البحث السادس: إذا وقع البيعة لرجلين، فإن كانا في أقطار متاعدة، ففيه خلاف، فقيل: يترك، وأما إن كانا في أرض لا تسعهما عزل المؤخر، وإن وقعت البيعة معاً، أو لم يعلم التقدم والتأخر، بطلت البيعتان واستوفت. كذا في شرح المواقف. [البراس: ٣٢٣ مختصراً]



## [الإمام لا ينزل بالفسق]

ولا ينزل الإمام بالفسق، أي الخروج عن طاعة الله تعالى، والجور أي الظلم على عباد الله تعالى؛ لأنه قد ظهر الفسق، وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف كانوا ينقادون لهم، ويطيعون الجمع والأعياد بإذهم، ولا يرون الخروج عليهم؛ ولأن العصمة ليست بشرط الإمامة ابتداء، فبقاء أولى.

وعن الشافعي رحمته الله أن الإمام ينزل بالفسق والجور، وكذا كل قاضي وأمير. وأصل المسألة: أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمته الله؛ .....

**والسلف كانوا** فكان إجماعاً منهم على صحة إمامة أهل الجور والفسق. (أبو ورد) **يقادون** أورد عليه: أن الانقياد كان اضطراراً، قلنا: ثبت الانقياد سرا وعلاوية، وعن ريب العدي التابعي، قال: كنت مع أبي بكر تحت مير ابن عامر، وهو يخطب، وعليه ثياب رفاق، قلت: انظروا إلى أميرنا يلبس ثياب الفساق، فقال أبو بكر: اسكت، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: 'من هذه سبعت الله في الأرض أهله الله' (رواه الترمذي، وحسنه) [النيراس: ٣٢٣]

**ولأن العصمة** فيه نظر؛ لأن العصمة بمعنى عدم الفسق شرط ابتداء؛ لأن العدالة مشروطة، وأما معنى مدكة الاجتناب فليست بشرط، لا ابتداء ولا انتهاء، لكن عدمها لا يستلزم وجود الفسق. [النيراس: ٣٢٣] **فقاء أولى** أي بقاء غير المعصوم على الخلافة أولى بالجواز من نصه؛ وذلك لأنه لا ضرورة في النصب، أما عزله فيحتاج إلى اضطراب وفتنة. [النيراس: ٣٢٣]

**كل قاض وأمير** فلا يفد تصرف هؤلاء بعد الفسق، وأعلم أن في عزل الإمام الفاسق مذاهب، الأول: أنه لا ينزل، ولا يجوز عزله، وهو المشهور، الثاني: أنه لا يعزل نفسه، ولكن يجوز عزله، وهو لبعض الحنفية، قال الإمام الصابوني في "الدأية": لو ارتكب الإمام كبيرة يستحق العزل عدداً، وينزل عند الشافعي رحمته الله، وكذا عند المعتزلة والخوارج، انتهى. ويمكن حمل كلام المصنف رحمته الله على هذا المذهب، ولكن المتبادر من قول الشارح: ولا يرون الخروج عليهم، هو المذهب الأول، اللهم إلا أن يفسر، بأنه لا يوجبون الخروج عليهم، الثالث: أنه يجب الخروج إن فحش فسقه، وعن بعض السلف قال: ما حرجنا على يزيد حتى خفنا أن يرل من السماء حجارة. [النيراس: ٣٢٥]

لأنه لا ينظر لنفسه، فكيف ينظر لغيره. وعند أبي حنيفة هو من أهل الولاية، حتى يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة. والمسطور في كتب الشافعية: أن القاضي يعزل بالفسق، بخلاف الإمام، والفرق: أن في انزاله ووجوب نصب غيره - إثارة الفتنة، لما له من الشوكة، بخلاف القاضي.

وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة: أنه لا يجوز قضاء الفاسق، وقال بعض المشايخ: إذا قلد الفاسق ابتداءً يصح، ولو قلد وهو عدل يعزل بالفسق؛ لأن المقلد اعتمد على عدالته فلم يرض بقضائه بدونها. وفي فتاوى قاضي خان: أجمعوا على أنه إذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى، وأنه إذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضياً، ولو قضى لا ينفذ قضاؤه.

لا ينظر أي لا يفكر في صلاح نفسه وقيل: لا يرحم نفسه حيث يخاف عذاب الله سبحانه. **والمسطور** لعل هذه رواية عن شافعي. والروايات توحد عن المجتهدين مختلفة إما لاختلاف اجتهداهم، أو لوهم الرواة، ويحتمل أن يكون هذا قول بعض المجتهدين من أهل مذهبه. [النيراس: ٣٢٥]

وفي رواية **لنوادر** اعلم أن الروايات المشهورة عن الإمام الأعظم في الفقه تسمى ظاهراً الرواية، وقد صف فيها المتون المشهورة، كالمسعود، والجامع الصغير، والكبير، والريادات، والسير، وكرالدقائق، ووقاية الروايات، وغير المشهور تسمى بالنوادر، وقد صف فيها كتاب 'نوادر ابن رستم'. [النيراس: ٣٢٥]

**العلاء السائد** وهم الإمام الأعظم وصاحبه. **فما ارتشى** أي في الحكم الذي أخذ الرشوة عليه، وأما في غيره من الأخكام فينفذ على الصحيح. [النيراس: ٣٢٦] **لا ينفذ** وإنما ذكر مسائل القضاء طرداً للناب؛ ولأما أخت الإمامة. [النيراس: ٣٢٦]

## [الكلام في العقائد المتفرقة]

وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر؛ لقوله **عليه السلام**: "صلوا خلف كل بر وفاجر"؛\*  
ولأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة، وأهل الهواء، والبدع، من غير نكير.  
وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف المبتدع - <sup>جمع بدعة</sup> فمحمول على الكراهة؛ إذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع.

هذا إذا لم يؤد الفسق أو البدعة إلى حد الكفر، أما إذا أدى إليه فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه. <sup>جواز الصلاة خلف الفاجر</sup> ثم المعتزلة وإن جعل الفاسق غير مؤمن، لكنهم يجوزون الصلاة خلفه، لما أن شرط الإمامة عندهم عدم الكفر، لا وجود الإيمان بمعنى التصديق والإقرار والأعمال جميعاً.

**كل بر** - البر - بفتح الباء - من يعمل بالطاعات، ويجنب الكبيرة، والإصرار على الصغيرة، والفاجر ضده، وفيه خلاف الشيعة، فإنهم يشترطون العصمة في إمامة الصلاة، كما يشترطونها في إمامة الخلافة، ولذا يؤخرون الصلاة حتى يصلوها في آخر الوقت فرادى، انتظاراً للإمام المهدي، وبعضهم يجمع المعرب مع العشاء لذلك. [النيراس: ٣٢٦] من غير نكير: أي من غير إنكار أحد من العلماء، فصار ذلك إجماعاً، فلا يضر مخالفة المبتدعة بعد انعقاده. [النيراس: ٣٢٦] **فمحمول على الكراهة**: إن قلت: كيف الكراهة مع قوله **عليه السلام**: 'صلوا خلف كل بر وفاجر'؟ قلت: لو صح الحديث فهو لبيان الجواز، وهذا لا ينافي الكراهة، كما شرع الشارع الطلاق، مع قوله **عليه السلام**: "أبغض الحلال إلى الله الطلاق". (رواه أبو داود). [النيراس: ٣٢٦]

**أما إذا أدى**: أي بلغ حد الكفر، كما في الشيعة القائلين بالوهمية علي **عليه السلام**. والمنكرين لخلافة الشيخين علي الصحيح. [النيراس: ٣٢٦] **عدم الكفر**: سواء كان مؤمناً، أو كان بين المرتلين. [النيراس: ٣٢٧] **بمعنى التصديق**: وأما وجود الإيمان بمعنى التصديق والإقرار فشرط عندهم أيضاً، ومن جهالاتهم: عدم تجوز الصلاة خلف أهل السنة، بناء على تكفيرهم. [النيراس: ٣٢٧]

\* أخرجه الإمام أحمد بن الحسين البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الحائز، باب الصلاة على من قتل نفسه. رقم الحديث: ٦٨٣٢.

وبصلى على كل بر وفاجر، إذا مات على الإيمان؛ للإجماع ولقوله عليه السلام: "لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة".\* فإن قيل: أمثال هذه المسائل إنما هي من فروع الفقه، فلا وجه لإيرادها في أصول الكلام، وإن أراد أن اعتقاد حقيقة ذلك واجب، وهذا من الأصول، فجميع أصول الفقه كذلك؟ قلنا: إنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام، من مباحث الذات والصفات، والأفعال، والمعاد، والنبوة، والإمامة، على قانون أهل الإسلام، وطريق أهل السنة والجماعة، حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها أهل السنة عن غيرهم، مما خالفت فيه المعتزلة، أو الشيعة، أو الفلاسفة، أو الملاحدة، أو غيرهم من أهل البدع والأهواء، سواء كانت كالمسح على الخميني كإشراط الساعة

تلك المسائل من فروع الفقه، أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد.

للإجماع فإن السلف لم يزالوا يصلون على المساق. لا تدعوا أي لا تركوا من الودع وهو الترك. هذه المسائل أي المسائل المذكورة من حوار الصلاة خلف كل بر وفاجر، وغير ذلك. [البراس: ٣٢٧ بتعير] كذلك لكن المتكلم كما عرفت إنما يبحث عن العقائد، لا عن كل ما يجب الاعتقاد بحقيقته. (كذا في بعض الحواشي) قلنا اعلم أن مباحث الإمامة وإن كانت من الفقه، لكن لما شاع بين الناس في باب الإمامة اعتقادات فاسدة، ومالت فرق أهل البدع والأهواء إلى تعصبات باردة، تكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام، ونقص عقائد المسلمين، والقدح في الخلفاء الراشدين - ألحقت تلك المباحث بالكلام، وأدرجت في تعريفه، عوضاً للقاصرين، وصونا للأئمة المهديين عن مطاعن المنتدعين. [الحياي: ١٤٧]

على سد وفيه إشارة إلى أن تلك المسائل كثيرة، كوجوب غسل الرجلين، وحرمة بكاح المتعة، وحرمة أديار الروجة، خلافاً للشيعة في الكل. [البراس: ٣٢٧] خالفت فيه المعتزلة نحو: المعدم ليس بشيء. [البراس: ٣٢٧] الملاحدة. كحمل النصوص على طواهرها بلا تأويل. من أهل البدع. كالكرامية القائنين بأن الولي قد يعصل النبي. [البراس: ٣٢٧] من فروع الفقه كالمسح على الخميني، أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد، كشهادة اللجنة للعشرة المبشرة. [البراس: ٣٢٧]

\* أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير"، رقم الحديث: ١٠٠٢٨.

## [العقائد المتعلقة بالصحابة ومن بعدهم]

وَيُكَفَّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ إِلَّا بِخَيْرٍ، لما ورد من الأحاديث الصحيحة في مناقبهم، ووجوب الكف عن الطعن فيهم، كقوله عليه السلام "لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم إن أنفق مثل أحد ذهباً، ما بلغ مد أحدهم، ولا نصيفه"،\* وكقوله عليه السلام: "أكرموا أصحابي، فإنهم خياركم"،\*\* الحديث، وكقوله عليه السلام: "اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي، لَا تَتَّخِذُوهُمْ غَرَضاً جمع حبر من بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ..... مدى لكلامكم

ويُكَفَّ. ولا يذكر الصحابة أي مجتمعين ومفردين إلا بخير، يعني وإن صدر من بعضهم بعض ما في صورة الشر، فإنه إما كان عن اجتهد، أو لم يكن عن وجه فساد من إصرار وعناد، بل كان رجوعهم منه إلى حبر معاد، بناء على حسن الظن بهم؛ ولقوله عليه السلام: 'خير لقرب فربي'؛ ولقوله: 'إد ذكر أصحابي فأمسكوا'. ولذا ذهب جمهور العلماء إلى أن الصحابة كلهم عدول، قبل فتنة عثمان رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه، وكذا بعدها، وكقوله عليه السلام: 'أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم فنعمت' (رواه الدارمي وابن عدي وغيرهما) وقال ابن دقيق العيد في عقيدته: وما نقل فيما شجر بينهم، واختلفوا فيه، فمنه باطل وكذب، فلا يلتفت إليه، وما كان صحيحاً أولنا بتأويلات حسنة؛ لأن الشاء عليهم سابق، وما نقل من الكلام اللاحق محتمل التأويل، والمشكوك والموهوم لا يطل المحقق والمعلوم، هذا. وقال الشافعي رحمته الله تلك دماء طهر الله أيدينا عنها، فلا نلوث ألسنتنا بها. وسئل أحمد عن أمر علي وعائشة رضي الله عنهما، فقال: **«نَبَتْ أُمَّةٌ قَدْ حُتَّ بِهَا مَا كَسَتْ وَكُفَّ مَا كَسْتُمْ وَلَا تُشَاوِرُوا عَمَّا كُنُوا بِعَمَلِهِمْ»** (البقرة: ١٣٤)، وقال أبو حنيفة رحمته الله: لولا علي رضي الله عنه لم يعرف السيرة في الخوارج. (شرح فقه أكبر)

أصحابي جمع صحب، مخفف صحب. بمعنى صاحب، وهو من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً به، سواء كان في حال البلوغ أو قبله، طال صحبته أو لا. (ملا زاده) نصيفه: النصيف مكيال مخصوص، والضمير لأحدهم، وقد يجيء بمعنى النصف، فالضمير للمد. [الحيالي: ١٤٧] **فبحي أحهم**: ماض معلوم، والضمير المرفوع إلى "من"، والباء للسببية، أو الملاسة، أي بسبب حبه إيائي أحب أصحابي، وقد يزعم أنه مضارع متكلم، والمنصوب إلى من. [النتراس: ٣٢٨]

\* أخرجه البخاري في صحيحه، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم "لو كنت متخذاً خليلاً إلخ، رقم الحديث: ٣٦٧٣، وقال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

\*\* أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، باب لزوم الجماعة، رقم الحديث: ٢٠٧١٠.

ومن أبغضهم فبغضى أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله تعالى، ومن آذى الله تعالى فيوشك أن يأخذه<sup>من الإلقاء</sup> \* ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة. وما وقع بينهم من المنازعات والمخاربات فله محامل وتأويلات، فسبهم والطعن فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر،

**فبغضى أبغضهم** المعنى على السببية: أن حبهم ناش عن حيي، وبغضهم ناش عن عصي، وعلى الملازمة: أن حبهم ملازم لحيي، وبغضهم ملازم لبغضى. [النبراس: ٣٢٨]

**أحاديث صحيحة** قال النبي ﷺ: «من أحب حبيب الله، فلا بد أن يحب الله». (رواه الطبراني)، وقال: «من أحب عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أحب الله». (رواه أبو يعين)، وقال: «لو كان بعدني شيء كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه». (رواه الحاكم)، وقال: «عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الدنيا وفي الآخرة» (رواه أبو يعلي)، وقال: «سقط من وجه علي رضي الله عنه عذبة» (رواه الحاكم)، وقال: «علي رضي الله عنه من بني نسي من بني» (رواه الخطيب)، وقال: «حسن بن حسين بن علي بن أبي طالب» (رواه الترمذي)، وقال: «فضل بن فضالة عن علي بن حسين بن علي بن أبي طالب» (رواه الترمذي)، وقال: «صحة» (رواه البخاري)، وقال: «صحة» (رواه الترمذي). [النبراس: ٣٢٩]

**وما وقع** هذا جواب سؤال مقدر، تقديره: لم لم يجر ذكر الصحابة إلا بحبر، لما وقع المنازعات والمخاربات بينهم، فإن: ذلك يدل على أن ذكر بعضهم بعضا قد يكون بغير حبر، فلا يكون قول المصنف: «ويكف» إلخ جائزا، فأجاب بقوله: وما وقع بينهم من المنازعات والمخاربات. (كذا في بعض الحواشي) **المنازعات**. كمنارعة عباس وعلي رضي الله عنهما في أرض بني النضير.

**والمخاربات** كحرب الجمل وحرب الصفين. **وتأويلات**. والمحمل أهم كانوا يطلبون الحق، ولكن يصيب بعضهم في الاجتهاد، ويخطئ بعضهم، والمخطئ في الاجتهاد غير مأخوذ بل مأجور، وهكذا جرت عادة السلف الصالحين بحمل أفعال الصحابة على مقاصد صحيحة، ومما ملأت الروافض به أفواههم براع فاطمة رضي الله عنها مع أبي بكر، والصحيح: أنها طلست ميراث النبي ﷺ، فقال أبو بكر: سمعت رسول الله ﷺ قال: «لا يرث ولا يرث»، م. كنه صدقة، ولم ينفرد بروايته، بل صدقه في هذا الحديث عثمان وعلي والعباس وسعد والزبير وعبد الرحمن =

\* أخرجه الترمذي في سننه، باب في من ست أصحاب النبي ﷺ، رقم الحديث: ٣٨٦٢.

كقذف عائشة، **وإلا فبدعة** وفسق. وبالجملية: لم ينقل عن السلف المجتهدين،  
 أي نسبتها إلى الزنا  
 والعلماء الصالحين - جواز اللعن على معاوية رضي الله عنه وأحزابه؛ لأن غاية أمرهم البغي،  
 والخروج على الإمام، وهو لا يوجب اللعن، وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية، حتى  
 ذكر في "الخلاصة" وغيرها: أنه لا ينبغي اللعن عليه، ولا على الحجاج؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم  
 نهى عن لعن المصلين، ومن كان من أهل القبلة.

= ابن عوف وأمّهات المؤمنين، وأيضاً ادعت أن النبي وهب فذك منها، فسألها البيهقي، فلم يتم نصاب الشهود، ففعل  
 أبو بكر رضي الله عنه موافقاً لقواعد الشرع، ولذلك لم يغيره علي رضي الله عنه في خلافته. وصح من عظماء أهل البيت الاعتراف  
 بأن ما فعله أبو بكر رضي الله عنه صدق، وأن أبا بكر وقف على باب فاطمة رضي الله عنها حتى رضيت. [النيراس: ٣٢٩]  
**وإلا فبدعة.** وقد اختلف الفقهاء في حكم من سب الصحابة رضي الله عنهم. فأفتى بعضهم بأن سباب الشيعيين يقتل حداً،  
 فلا يقتل توبته، وبعضهم بأنه يقتل للكفر. فيقبل توبته، وبعضهم بأنه لا يقتل، بل يعدب عداً شديداً، وفي سب  
 غيرهما التعذيب على حسب رأي القاضي. [النيراس: ٣٣٠] **وأحزابه:** جمع حزب بالكسر وهم الجماعة.

**لا يوجب اللعن:** لا يخفى أن الشارح قصر ما في حق هذا الصحابي، حيث اكتفى بعدم جوار اللعن، وأقول: قد  
 صرح علماء الحديث بأن معاوية رضي الله عنه من كبار الصحابة، ونجائبهم، ومجتهديهم، ولو سلم أنه من صغارهم فلا  
 شك في أنه دخل في عموم الأحاديث الصحيحة الواردة في تشريف الصحابة، بل قد ورد فيه مخصوصه أحاديث،  
 كقوله عليه السلام: **إنهم أجمعون هداة مهتدين**، (رواه الترمذي)، وقوله عليه السلام: **إنهم سبب معاوية حساب والكتاب**،  
**وفد عدا** (رواه أحمد)، وما قيل من أنه لم يشك في فضله حديث - فمحل نظر، وكان السلف يبغضون من  
 سببه وطعنه، وقيل لابن عباس رضي الله عنه: إن معاوية صلى الوتر ركعة واحدة، قال: دعه، فإنه فقيه صحب رسول الله  
صلى الله عليه وسلم. كما في صحيح البخاري، وسبّه رجل عند الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز. فجلده، وقال آخر: أمير  
 المؤمنين يزيد، فجلده، وقيل للإمام الجليل عبد الله بن المبارك: معاوية أفضل أم عمر بن عبد العزيز؟ قال: غبار  
 فرس معاوية إذا عزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل من عمر بن عبد العزيز، قال القاضي عياض المالكي في  
 "الشفاء": قال مالك: من شتم أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. أبا بكر، أو عمر، أو عثمان، أو معاوية، أو  
 عمرو بن العاص، فإن قال: كانوا على كفر وضلال قتل، وإن شتمهم من مشائقة الناس نكل نكلاً  
 شديداً. [النيراس: ٣٣٠] **الخلاصة:** كتاب معتمد في الفقه الحنفي. **أهل القبلة:** هو الذي يصلي إلى الكعبة.



وما نقل من النبي ﷺ من اللعن لبعض من أهل القبلة، فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره، وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر، حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه، واتفقوا على جواز اللعن على من قتله، أو أمر به، أو أجازته، ورضي به.

**وما نقل** هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن ما نقل من لعن النبي ﷺ لبعض من أهل القبلة - يخالف ما ذكر من أن النبي ﷺ لعن عن اللعن إلخ، فما توفيق بينهما؟ فأجاب بقوله: وما نقل. (كذا في بعض الحواشي) فلما أنه يعلم فلعنه كان منافقاً، هذا إذا كان الملعون معينا، أما إذا كان غير معين فقد قيل: إنه يجوز اللعن عليه؛ لقوله ﷺ: لعن من لعن من لعن علي بن أبي طالب. لأن ذلك ليس لعن علي أحد في الحقيقة، بل هو لعن علي الفعل الذي رتب اللعن عليه. (أبو ورد) ما لا يعلمه غيره والضمير البار في "يعلمه" عائذ إلى "ما"، والضمير في "غيره" راجع إلى النبي ﷺ. يعني يختمل أن يكون الشخص الذي لعن النبي ﷺ لم يكن مؤمناً، بل منافقاً. (كذا في بعض الحواشي)

**وبعضهم** منهم ابن الحوري المحدث، وصنف كتاباً سماه 'الرد على المتعصب العبد، المانع عن دم يريد'، ومهم الإمام أحمد بن حنبل، مستدلاً بقوله تعالى: **فَمَنْ عَصَاكُمْ فَاعْلَوْا عَلَيْهِمْ** في الآية **فَقَاتِلُوا ذِي الْحِزْبِ** من الآية **فَقَاتِلُوا ذِي الْحِزْبِ** (محمد ٢٢، ٢٣)، ومهم القاضي أبو يعلى، مستدلاً بقوله ﷺ: **لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى مَنْ لَعَنَ عَلِيًّا** وصح أن يزيد أرسل جيشاً إلى مدينة، حتى قتلوا أهلها، وظلموا ظُلماً عظيماً فيها، وتسمى هذه الوقعة وقعة الحرة، لكن في دلالة الآية والحديث على لعنه بخصوصه نظر، وقوله: "لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين" فيه بحث؛ لأن الأمر بالقتل معصية لا كفر على قواعد أهل السنة، والأمر بالقتل ليس رضاء به، وإلا لكان كل أمر بالمعصية كافراً. [النيراس: ٣٣١]

**واتفقوا** أما من قتله؛ فلقوله تعالى: **فَمَنْ قَاتَلَ ذِي الْحِزْبِ** فمَنْ قَاتَلَ ذِي الْحِزْبِ فَاعْلَوْا عَلَيْهِمْ عَصَاكُمْ فَاعْلَوْا عَلَيْهِمْ عَصَاكُمْ (النساء: ٩٣)، وأما الأمر؛ فلأنه شريك القاتل في الإثم، وأما من أجاز ورضي؛ فلأن الرضاء بالمعصية كفر، وأيضاً قال الله تعالى: **لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الَّذِينَ يُدْعُونَ لِلْكَفَرِ** (الأحراب: ٥٧) وقال الله تعالى: **لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْفَاسِقِينَ** (هود: ١٨)، ولا شك أن قاتله والأمر به والراضي به موزي ظالم، وعندها فيه بحث؛ لأنه إن أراد لعن الشخص المعين فدعوى الاتفاق غير مسموعة، إلا فيمن رضي ومات عليه بلا توبة؛ لأن الرضاء بالمعصية من حيث هي معصية كفر بالاتفاق، ولكن إن مات الموت عليه أصعب من حرط القتاد، وإن أريد اللعن بالوصف العام فالاتفاق مسلم، لكن لا يلزم منه اللعن على الشخص المعين الذي يوجد هذا الوصف فيه، كما سنحققه. [النيراس: ٣٣١]



ونشهد بالجنة للعترة الذين بشرهم النبي ﷺ، حيث قال ﷺ "أبو بكر ﷺ في الجنة، وعمر ﷺ في الجنة، وعثمان ﷺ في الجنة، وعلي ﷺ في الجنة، وطلحة ﷺ في الجنة، وزبير ﷺ في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف ﷺ في الجنة، وسعد بن أبي وقاص ﷺ في الجنة، وسعيد بن زيد ﷺ في الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح ﷺ في الجنة" \* وكذا نشهد بالجنة لفاطمة ﷺ، والحسن والحسين ﷺ، لما ورد في الحديث الصحيح: "أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة، وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة". \*\* وسائر الصحابة لا يذكرون إلا بخير، ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين. ولا نشهد بالجنة والنار لأحد بعينه، بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة، والكافرين من أهل النار.

- (رواه أبو داود)، وقال: "من من شئت نسى أهل رجعت الجنة عنه" (رواه الترمذي) ثم قد صرح عنه اللعن بالوصف العام، وعلى الشخص المالك على الكفر، فوجب الاقتصار عليهما، وبقي القسم الثالث محظورا، ولا سيما إذا كان الشخص مؤمنا بحسب الظاهر، بقوله ﷺ "سب مسلم مسلمة" (رواه البخاري) وهذا طهر: أن استدلالهم على لعن يزيد بالصوص العامة غير صحيح، وأن معنى اللعن فيها هو دم الفعل، لا تخوير لعن كل شخص بفعله. فاحفظ هذا التحقق، ولا تكن من اللذين لا يراعون قواعد الشرع، ويحكمون بأن من همى عن لعن يريد فهو من الخوارج، نعم! قبح أفعاله مشهور، وحث أهل البيت واجب، لكن الهوى عن لعنه ليس للقصور في جهنم، بل لقواعد الشرع، والله تعالى أعلم. [النبراس: ٣٣٢]

سيدة: استدلل بعض العلماء بهذا الحديث على أنه أوصل من عائشة ﷺ، وغيرها من النساء، وقال بعضهم: عائشة أوصل؛ لقوله ﷺ "فضل عائشة على النساء كفضل سرير علي" (رواه الشيخان)، وذهب بعضهم إلى المساواة، وبعضهم إلى التوقف. [النبراس: ٣٣٣]

\* أخرجه الترمذي في سننه، باب مناقب عبد الرحمن بن عوف، رقم الحديث: ٣٧٤٧.

\*\* أخرجه الترمذي في سننه، باب إن الحسن والحسين شباب أهل الجنة، رقم الحديث: ٣٧٨١.

ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر؛ لأنه وإن كان زيادة على الكتاب، لكنه بالخبر المشهور، وسئل عن علي بن أبي طالب عن المسح على الخفين، فقال: جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليها للمسافر، ويوما وليلة للمقيم، وروى أبو بكر رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: "رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن، وللمقيم يوما وليلة، إذا تطهر فلبس خفيه أن يمسخ عليهما"، \* وقال الحسن البصري رضي الله عنه أدركت سبعين نفراً من الصحابة يرون المسح على الخفين، ولهذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه: ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار، وقال الكرخي رضي الله عنه: أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين؛.....

زيادة على الكتاب لأن في القرآن هو غسل الرجلين. **بالخبر المشهور**: والزيادة على القرآن بالحديث المشهور جازئ بإجماع الأصوليين، كوجوب الجماع في تحبيل المطلقة ثلثا بحديث العسيلة، مع أن المذكور في القرآن: ﴿سُحِّحَ رَوْحاً غَيْرُهُ﴾، (البقرة: ٢٣٠)، والنكاح حقيقة في العقد على المشهور، بل جوز الإمام الشافعي رضي الله عنه الزيادة بخبر الواحد أيضاً، ولذا قال بأن قراءة الفاتحة فريضة في الصلاة؛ لقوله ﷺ: لا صلاة إلا بآحة الكتاب. مع أن الحق سبحانه قال: ﴿فَأَقْرَأُوا مَا تَسْمُرُ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (المرم: ٢٠)، وقال بعض العلماء: المسح ثابت بالكتاب أيضاً؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَمَسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ﴾ (المائدة: ٦)، قرئ بالنصب والجر، وكلاهما صحيح، وقد عرف بفعل النبي ﷺ حمل الجر على مسح الخف، والنصب على غسل الرجلين بلا خف. [النراس: ٣٣٣]

**وسئل عن علي**: السائل شريح بن هاني، قال: أتيت عائشة أسأها عن المسح على الخفين، فقالت: عليك بابن أبي طالب، فأسأله، فإنه كان يسافر مع رسول الله ﷺ. فسأله. [النراس: ٣٣٣] **جعل**: رواه مسلم، والسنائي، وابن ماجه، وهذا الحديث ظهر أن ما روي عن علي رضي الله عنه من إنكار المسح، فغير ثابت، كما قال البيهقي. [النراس: ٣٣٤] **مثل ضوء النهار**: أي الدليل الواضح من الأحاديث.

\* أخرجه ابن ماجه في سننه بطرق مختلفة ولكن راويه غير أبي بكر رضي الله عنه. اللهم أن يقال: في سنده أبي بكر رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ، رقم الحديث: ٥٥٦.

لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر. وبالجملة: من لا يرى المسح على الخفين  
أي الأحاديث  
فهو من أهل البدعة، حتى سئل أنس بن مالك عن السنة والجماعة؟ فقال: أن تحب  
الشيخين، ولا تطعن في الختين، وتمسح على الخفين.

ولا تحرم سيد انصر، وهو أن يبنذ تمر أو زبيب في الماء، فيجعل في إناء من الخزف،  
لطين الطبخ  
فيحدث فيه لذع كما في الفقاع، كأنه نهي عن ذلك في بدء الإسلام، لما كانت  
شرب  
تيري  
الجوار أواني الخمر، ثم نسخ، فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة خلافا للروافض،  
وهذا بخلاف ما إذا اشتد وصار مسكراً، فإن القول بجرمة قليلة وكثيره، مما ذهب  
إليه كثير من أهل السنة.

في حيز التواتر: أي في مكانه، ولم يستيف بتواترها، فلم يحرم بالكفر. وقال القسطلاني في 'شرح صحيح  
البخاري': صرح جمع من الحفاظ بتواتره، وجمع بعضهم رواته فحاوروا ثمانين، منهم العشرة المبشرة، انتهى.  
ولذا قال القاضي أبو يوسف: يكفر منكروه. [النيراس: ٣٣٤] أهل البدعة إجماعاً من أهل السنة، إلا أنها بدعة  
فسق عند بعضهم، وبدعة كفر عند بعضهم. [النيراس: ٣٣٤]

فقال أن تحب: وهذا اهتمام بالأمر الثلاثة، وإلا فليس علامات السنة واجتماع محصورة فيها، ولعل اختصاصها  
بأنذكر: لقصور المعاصرين أو الحاصرين فيها، واعلم أن العلماء احتفقوا في أن الغسل أفضل أم المسح، على  
مذهب، أحدها: أن الغسل أفضل؛ لأنه عريضة، والمسح رخصة، وهو مذهب الشافعية، ومختار صاحب الهداية،  
ثانيها: أن المسح أفضل محالمة لمبتدعة، وهو مختار أحمد بن حنبل، ثالثها: أنهما متساويان، وهو مختار أحمد  
اللعوي، قال: لم يكره النبي ﷺ يتكلف نزعاً ولبساً، بل إذا توضأ وهو غير لابسهما غسل، وإن توضأ وهو  
لا لبسهما مسح ولم ينزع. [النيراس: ٣٣٥]

الجوار: جمع جرة إناء من الخزف وبالفارسية "سبوي".

## [مسألة أفضلية النبوة والولاية]

ولا يبلغ ولي درجة الأسياء؛ لأن الأنبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة،  
مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك، مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنعام، بعد  
الاتصاف بكمالات الأولياء. فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل  
من النبي - كفر وضلال، نعم! قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة  
الولاية، بعد القطع بأن النبي متصف بالمرتبتين، وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي.

مأمونون بخلاف الأولياء، فإن كثيرا منهم أرله الشيطان، فأضله عن الإيمان، كبلعم من باعور، وبرصيصا  
الراهب، بل كفى إبليس عبرة للمعتبرين. [النيراس: ٣٣٥] ومشاهدة الملك إن قلت: قد صح مشاهدة الأولياء  
الملك، فإن عمر بن الخطاب رأى جبرئيل، وكذا عبد الله بن عباس رضي الله عنه، قلت: هذا نادر الوقوع، ومعه هذا كان  
من بركة اتباع النبي صلى الله عليه وسلم، إن قيل: ذكر المفسرون أن السامري الساحر رأى جبرئيل عليه السلام راكبا على فرس عد  
غرق فرعون، فقبض من تراب حافر فرسه، فجعل في بطن العجل، فصار له حوار، قلت: الساحر يتخلق  
بأخلاق الشياطين، ويصبغ بمزاجهم، فيرى الملك كما يراه الشيطان، وهذه رؤية مدمومة، بخلاف رؤية النبي  
الملك. [النيراس: ٣٣٥]

كفر وصال: لا يخفى أن الدليل المذكور لا يستلزم الكفر، ولو استدل بالإجماع، وكون أفضلية النبي من ضروريات  
الدين، كان الحكم بالكفر صحيحا، ومن المخالفين في هذه العقيدة الشيعة، زعم بعضهم أن عليا عليه السلام يساوي  
الأنبياء؛ لقوله عليه السلام من أراد أن ينظر إلى دم علي في عمه، وإن دح لاه في قفه، وإن إبراهيم عليه السلام في حمه،  
وإن موسى عليه السلام في هسه، وإن عيسى عليه السلام في عذمه، فينظر إلى علي عليه السلام من أي جانب يشاء، وأجيب بعد تسليم صحة  
الحديث، أنه تشبيه لا تسوية، وزعم بعضهم: أنه أفضل من الأنبياء بعد نبينا عليه السلام. [النيراس: ٣٣٦، ٣٣٥]

مرتبة الولاية. اعلم أن بعض مشايخ الصوفية بعد اتفاقهم على أن النبي أفضل من الولي، اختلفوا في أن نبوة النبي  
أفضل أم ولايته؟ فقيل: الولاية أفضل بوجوه، أحدها: أنها توجه العبد إلى الحق سبحانه فقط، والنبوة توسط بين  
الحق والعباد، وثانيها: أن تصرف التبليغ ينقطع بالموت، وتصرف الولاية لا ينقطع، فإن كمالات أولياء الأمة من  
آثار ولاية النبي بعد موته، ثالثها: أن الولاية كمال باطني، والنبوة كمال ظاهري، والكمال الباطني أشرف، =

**ولا يصل العبد ما دام عاقلاً بالغاً، إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي؛ لعموم**  
**الخطابات الواردة في التكليف، وإجماع المجتهدين على ذلك،** <sup>أي على عدم السقوط</sup> **وذهب بعض**  
**الإباحيين إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة، وصفاء قلبه، واختار الإيمان على الكفر من**  
**غير نفاق، سقط عنه الأمر والنهي، ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر، وبعضهم**  
**إلى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة، وتكون عباداته التفكير. وهذا كفر وضلال،**  
**فإن أكمل الناس في المحبة والإيمان هم الأنبياء، خصوصاً حبيب الله تعالى ﷺ، مع أن**  
**التكليف في حقهم أتم وأكمل. وأما قوله ﷺ: "إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب"، \***

- وقيل: سوته أفضل من ولايته؛ لأنها صفة لا يشاركه فيها غيره، وبها يتفصل في قرب الحق سبحانه على غيره. وهذا التحقيق ظهر معنى ما نقل عن بعض الصوفية: أن الولاية أفضل من النبوة، واندفع عنهم تشنيع العماء. نعم! الأفضل أن لا يطلق ذلك القوم، بل يقال: ولاية النبي أفضل من سوته. إن قلت: قد حكى عن القطب الأعظم عبد القادر الجيلاني قدس سره العريز: "أنه قال: حصاً نحراً، ووقف الأنبياء على ساحله، قلت: أراد الأحوال التي لا يحس صدورها عن الأنبياء، كالوحد، والرقص، والشطحيات، فإن الحق حفظ الأشياء عنها بتوسيع بواطنهم، وكانت تمر في نحر العشق والدوق، ولا يعلب عليهم الأحوال، والحكمة فيه: أهم أهل مكانة ورزاة، فيحفظوا عما لا يستحسنه العوام." [النراس: ٣٣٦]

**لعموم الخطابات** يعني أن نصوص الأمر والنهي وردت عامة لكل عاقل بالغ في جميع أحوالهم، والقول بالسقوط إنكار لعمومها. [النراس: ٣٣٦] **الإباحيين** وفي بعض السج: بعض المباحين، مسوب إلى المباح؛ لأنهم يعتقدون أن ارتكاب المناهي مباح. (كذا بعض الحواشي)

**التفكير** أي التفكير في كمالات الحق سبحانه واستدلال المباحية بقوله تعالى: ﴿عَنْدَ رَبِّكَ نُسُتُ مَعْرِفَةٍ﴾ (الحجر: ٩٩)، والجواب: أن المفسرين أجمعوا على أن المراد باليقين الموت، فالآية لنا، لا علينا. [النراس: ٣٣٦]

**أتم وأكمل** فإنهم يعاتون ترك الأفضل، بل كل من كان إلى الأشياء أقرب، فالتكليف عليه أشد؛ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: ١٩٧). [النراس: ٣٣٦]

\* كذا في كنز العمال، ولم أجده في غيره.



فمعناه: أنه عصمه من الذنوب، فلم يلحقه ضررها.

### [حمل النصوص على الظواهر]

والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها، ما لم يصرف عنها دليل قطعي، كما في الآيات التي تشعر بظواهرها بالجهة والجسمية، ونحو ذلك. لا يقال: هذه ليست من النصوص، بل من المتشابه؛ لأننا نقول: المراد بالنصوص ههنا، ليس ما يقابل الظاهر، والمفسر، والمحكم، بل ما يعم أقسام النظم، على ما هو المتعارف. والعدول عنها أي عن الظواهر إلى معان يدعيها أهل الباطن، وهم الملاحدة، وسموا الباطنية لدعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها، بل لها معان باطنية، لا يعرفها إلا المعلم، وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية.

أنه عصمه أي حفظه، إما بأن لا يخلق فيه الذنب، أو يوفقه للتوبة والإصلاح، عني أن عدم لحوق ضرر الذنب، بأن يفره بفضل رحمته، لا يستلزم سقوط التكلف عنه، كما في المذنب المغفور. (كستلي) بالجهة والجسمية كقوله تعالى: ﴿لَا يَحْمِلُ عَلَىٰ عَرْشِ رَبِّهِ﴾ (طه: ٥٠)، وقوله تعالى: ﴿يُدْنِيهِ فَيَقْتَبِحُهَا﴾ (الفتح: ١٠)، ونحو ذلك كالحج، في قوله تعالى: ﴿حَاءَ رَبُّنَا وَنَحْنُ صَفَاءُ صَفَاءَ﴾ (المع: ٢٢)، والدليل القطعي هو أن الجهة والجسمية تنافي الوجود الذاتي، وقيل: قوله تعالى: ﴿لَنْ نَحْمِلَهُ شَيْئًا﴾ (الشورى: ١١). [النراس: ٣٣٧]

المراد بالنصوص. اعلم أن اللفظ إذا ظهر منه المراد، فإن لم يحتمل النسخ فمحكم، وإلا فإن لم يحتمل التأويل فمفسر، وإلا فإن سيق لأجل ذلك المراد فص، وإلا فظاهر، وإذا حفي المراد فإن حفي تعارض فحفي، وإن حفي لنفسه وأدرك عقلاً فمشكل، أو نقلاً فمحمل، أو لم يدرك أصلاً فمتشابه. [الحياي: ١٤٨]

معان باطنية كقولهم: الحنة إراحة البدن عن تكليف الشرع، والنار مشقة التكليف، والوصوء محبة الإمام، والفعل تحديد العهد معه. [النراس: ٣٣٨] المعلم: بكسر اللام أو فتحها، وهو الإمام المعصوم المخفي عن عامة الخلق، ويزعمون أن لهم رئيساً يأخذ العلم عن الإمام، ويعلمهم ويسمونهم الحجة. [النراس: ٣٣٨] نفي الشريعة: لدعواهم:

أن جميع ما فهمه العلماء من معاني النصوص غلط. [النراس: ٣٣٨]

**إحد** أي ميل وعدول عن الإسلام، واتصال والتصاق بكفر؛ لكونه تكذيباً للنبي **ﷺ** فيما علم مجيئه به بالضرورة.

وأما ما ذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص مصروفة على ظواهرها، ومع ذلك فيها إشارات خفية، إلى دقائق تكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان، ومحض العرفان.  
والجملة نعت الدقائق  
حبر لقوله ما

### [جحد الأحكام القطعية والاستهزاء بها]

**وردُ نصوص**، بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة، كحشر الأجساد مثلاً، **كفر**؛ لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى، ورسوله **ﷺ** فمن قذف عائشة **رضي الله عنها** بالزنا كفر.

**فيما علم مجيئه** من وجوب الصلاة، والصيام، وحرمه الخمر، ونكاح المحارم، ونحوها. [النيراس: ٣٣٨]  
**بعض اخففين** وهم الصوفية، كصاحب "الفتوحات المكية"، والسلمى صاحب "حقائق التفسير". [النيراس: ٣٣٨]  
**يمكن التطبيق**: هذا نعت ثان للدقائق أو للإشارات.

**ومحض العرفان** المحض بالفتح الحالص، والعرفان بالكسر معرفة الحق سبحانه، ويصدقهم قوله **ﷻ**: **لَنْ يَكُن** **مِنْكُمْ** **مُشْرِكٌ**، (رواه محي السنة). فمن ذلك قولهم في قصة طالوت: إن الله تعالى أمراً بجهاد النفس، وهو كجالات، وانتلبا بالدينا وهو كالهو، فمن غيرها ولم يشرب منها أو قنع منها بغرفة خلص عنها وجاهد النفس وقتنها، ومن حرص عليها لم يشع منها، ولم يمكن العبور عنها، ومنه قولهم في قوله تعالى: **لَنْ يَكُن** **مِنْكُمْ** **مُشْرِكٌ**، (أن عمران: ٩٢)، إنه إفاء الصفات البشرية، ومنه قولهم في قوله تعالى: **وَجَعَلَ بَعْثُكُمْ** (طه: ١٢)، إنه أمر بترك الدنيا والآخرة في حب الله سبحانه. [النيراس: ٣٣٨]

**كحشر الأجساد** فإن النصوص الواردة فيه بلغت من الوضوح حدا يأبى عن تأويلها باللدة والألم الروحانيين، وفي الكلام إشارة إلى كفر الفلاسفة، والمؤول إنما يكون معذوراً إذا لم ينكر القطعيات الواضحة. [النيراس: ٣٣٨]  
**كفر**: لأنه قد نزل في عصمتها آيات في أول سورة النور. [النيراس: ٣٣٨]

**واستحلال المعصية صغيرة كانت أو كبيرة كفر،** إذا ثبت كونها معصية <sup>لأنه يكذب للشارع</sup> بدليل قطعي، وقد علم ذلك مما سبق. والاستهانة بها كفر. والاستهزاء على الشريعة كفر؛ لأن ذلك من أمارات التكذيب، وعلى هذه الأصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من أنه إذا اعتقد الحرام حلالاً، فإن كانت حرمة لعينه، وقد ثبت بدليل قطعي - يكفر، <sup>كلهم محرر والحمر</sup> وإلا فلا، بأن يكون حرمة لغيره، أو ثبت بدليل ظني، وبعضهم لم يفرق.....

**بدليل قطعي** هو الكتاب والسنة المتواترة، فالأول كالخمر، والثاني كوضع الحديث، فإن قوله **كفر** من كذب عني متعمداً فينبو مقعده من سر حديث متواتر، فما رعم بعض المتصوفة من جوار الوضع لشرعيب والترهيب، كفر، وأما الإجماع فقيه خلاف وتفصيل، والمذكور في أصول الحنفية: أن الإجماع على مراتب، فالأقوى إجماع الصحابة رضي الله عنهم، مع تصريحهم بالحكم المجمع عليه، وهو قطعي كالأية والخبر المتواتر. ويكفر مكره، ثم الذي صرح به بعض الصحابة وسكت الباقيون، ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف ممن سبقهم، وهما كالحديث المشهور، ويضلل مكرهما ويفسق، ثم إجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف، وهو كخير الواحد يأنم مكره، ولا يفسق. فالإجماع الأول قطعي، والبقاقي طيبة، وفي شرح "مختصر ابن الحاجب": إكار حكم الإجماع الظني ليس بكفر إجماعاً، وفي القطعي مذهب: أحدها كفر، ثابها لبس بكفر، ثالثها - وهو المختار - أن ما علم كونه من الدين بالضرورة، كالعبادات الخمس - يوجب الكفر اتفاقاً، وإما الخلاف في غيره، والحق: أنه لا يكفر، انتهى. ثم المختار: أن المعصية أعم من أن تكون لعينها كأكمل الدم، أو لغيرها كأكمل المسروق، وقال بعضهم: لا يكفر باستحلال الحرام لغيره. [النيراس: ٣٣٨، ٣٣٩]

**مما سبق** حيث قال المصنف: والاستحلال كفر. وعلى هذه الأصول أي كفر المستحل والمستهين والمستهري. **في الفتاوى** أي فتاوى علماء ما وراء النهر، فإنه المراد عند الإطلاق، كاللحم للفرها، والكتاب لكتاب سيويه. [النيراس: ٣٣٩] **بأن يكون إلح** كالأكل في قار رمضان، فإنه حرام للوقت، وكوطء الزوجة الحائض، فإنه حرام لعارض الدم. [النيراس: ٣٣٩] **بدليل ظني** وهو المكروه التحريمي، كأكمل النخاع والخصية، فإنه ممنوع بخير الواحد، وهو ظني. [النيراس: ٣٣٩]

**وبعضهم** اعلم أن المهني عنه إما أن يكون قبيحاً لعينه، أو لحرته، أو لأمر خارج عنه، والأول الحرام لعينه، كالزنا وشرب الخمر، وكذا الثاني والثالث، هو الحرام لغيره، سواء كان ذلك الخارج وصفا قائماً بالمهني عنه، كالمال المقصوب للعاصب، أو أمراً مجاوراً كقربان الحائض، فإنما هو قبيح للأذى المجاور، ولكن الأول منهما بمنزلة القبيح لعينه. (ملا محمد بحر آبادي)

بين الحرام لعينه ولغيره، فقال: من استحل حراماً وقد علم في دين النبي ﷺ تحريمه، كتركاح ذوي المحارم، أو شرب الخمر، أو أكل الميتة، أو الدم، أو الخنزير، من غير ضرورة فكافر.

وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق. ومن استحل شرب النبيذ إلى أن يسكر كفر، وأما لو قال للحرام: هذا حلال لترويج السلعة، أو بحكم الجهل لا يكفر. ولو تمنى أن لا يكون الخمر حراماً، أو لا يكون صوم رمضان فرضاً، لما يشق عليه لا يكفر، بخلاف ما إذا تمنى أن لا يحرم الزنا، وقتل النفس بغير حق، فإنه يكفر؛ لأن حرمة هذا ثابتة في جميع الأديان، موافقة للحكمة، ومن أراد الخروج عن الحكمة، فقد أراد أن يحكم الله تعالى بما ليس بحكمة، وهذا جهل منه بربه تعالى. وذكر الإمام السرخسي في كتاب الحيض: أنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر، .....

من غير ضرورة متعلق بالشرب والأكل، والضرورة: كالخويع المهلك، والمرض الذي لا علاج له. [النيراس: ٣٣٩] كفر فإنه وإن كان مباحاً عند أهل السنة، لكن القدر المسكر منه حرام قطعاً، ويروى: أن رجلاً شرب النبيذ من سقاء عمر بن الخطاب فسكر، فحده، فقال: إنما شربت من سقائك! قال: إنما صرنتك الحد لسكرتك. [النيراس: ٣٣٩] أو بحكم الجهل أي عدم العلم بكونه حراماً. [النيراس: ٣٣٩] فإنه يكفر والقاعدة: أن ما كان حراماً في شرائع جميع الأنبياء فتمنى حله كفر، وما كان حلالاً ثم حرم فتمنى حله ليس بكفر. [النيراس: ٣٣٩]

موافقة للحكمة وهو إحياء العالم وحفاظة الأسباب. وهذا جهل منه والجهل بالله تعالى كفر. موافقة للحكمة حبر ثان، وقيل: حال، يعني أن دوام الحرمة يدل على أن الحكمة الإلهية اقتضت الحرمة الأبدية، مع قطع النظر عن الأزمان والأشخاص، بخلاف ما حرم بعد الحل، كالخمر فإن الحرمة اقتضت حرمة النظر إلى الزمان وأشخاصه، ففي الأول يكون المطلوب بالتمني تبدل الحكمة، وفي الثاني تبدل حال الزمان والأشخاص، ولا بأس فيه. [النيراس: ٣٣٩] يكفر لأنه إنكار؛ لقوله تعالى: ﴿فَاغْتَبِهَا نِسَاءً فِي مَحْبَسٍ وَلَا تَنفَعُ نَفْسٌ حَتَّى يَضْرِبَ﴾

(البقرة: ٢٢٢). [النيراس: ٣٣٩، ٣٤٠]

وفي النوادر عن محمد عليه السلام: أنه لا يكفر، هو الصحيح، وفي استحلال اللواطه بامرأته لا يكفر على الأصح. ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به، أو سخر باسم من أسمائه، أو بأمر من أوامره، أو أنكر وعده، أو وعيده يكفر، وكذا لو تمنى أن لا يكون نبي من الأنبياء على قصد استخفاف، أو عداوة، وكذا لو ضحك على وجه الرضاء من تكلم بالكفر، وكذا لو جلس على مكان مرتفع، وحوله جماعة يسألونه مسائل، ويضحكونه، ويضربونه بالوسائد، .....  
لا يوجد كجلوس الواعظين

أنه لا يكفر. لاحتمال أن يكون النهي للاستقدار لا للتحريم، ويوافقه قول الإمام أبي يوسف عليه السلام فيمن حلف أن لا يطأ امرأته حراماً، فجامعها في الحيض: "إنه لا يحث"، وكذا قولهم: إن الزوج الثاني إذا جامع المطلقة بالثالث في الحيض حلت للأول. [النبراس: ٣٤٠] هو الصحيح وقال إبراهيم بن رستم أحد الأئمة الحنفية -: إنه إن استحل على رعم أن الهى ليس للتحريم لم يكفر، وإن استحل مع العلم بأن الهى يقيد الحرمة - كرم، وعندى: أن هذا القول أعدل. [النبراس: ٣٤٠]

لا يكفر. لأن تحريمها قياس على حرمة وطئ الحائض، والعلة الجامعة للثلوث بالقدر، ولم يثبت بكتاب ولا حديث متواتر، والأحاديث المروية فيه ضعيفة، كما نقله السيوطى عن البحارى والسائى وغير واحد، ولا بالإجماع؛ لأن مذهب عبد الله بن عمر رضي الله عنهما والإمام مالك: أنه مباح، استدلالاً بقوله تعالى: **لَيْسَ لَهُ حَرَمٌ** **كَمَا فَاتَ حَرَمُهُ** **أَتَى شَيْئَهُ** (سورة: ٢٢٣)، وهذا القول وإن كان خطأ طاهراً، لكن خلاف بعضهم يكفى في عدم تكفير المستحل. [النبراس: ٣٤٠]

بما لا يليق به. بالضرورة العقلية أو الدينية، كالجهل، والظلم، والكذب، والفقر، والروجة، أو الولد، أما وصفه بالجسمية والجهة، فقيل: كفر، وقيل: لا؛ لأنه من النظريات الدقيقة. [النبراس: ٣٤٠] قصد استخفاف أي رعم أنه لا فائدة في بعثهم. قصد استخفاف: وتخصيص القصد يدل على أنه ليس كفراً على الإطلاق، كما إذا قاله عزراً عن أداء التكميمات، وعندى: أن هذا التمي كفر على إطلاقه. [النبراس: ٣٤٠] ممن تكلم بالكفر: على سبيل استحسان الكفر، أما إذا كان الكلام مضحكاً بالاضطرار، فلا كفر، هكذا قال بعضهم. [النبراس: ٣٤٠]

بالوسائد: جمع وسادة - بالكسر بالفارسية "بالش"، وهذا الكلام يحتمل وجوهاً: أحدها: أن يكون ضرب الوسادة بمعنى وضعها للحالس، كقولهم: ضربت الحيمة، ثانيها: أن يكون الضرب على حقيقته لإهانة الواعظ، -

يكفرون جميعاً، وكذا لو أمر رجلاً أن يكفر بالله، أو عزم على أن يأمره بكفره، وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها، وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا: "بسم الله"، وكذا إذا صلى بغير القبلة، .....

= وتخصيص الوسادة بالذكر؛ لأن واقعة الفتوى كانت كذلك، وثانها: أن الشارح لعنه حلط بين الروايتين، أحدهما يضعون له الوسائد، والثانية يصربونه بالمحراق، فاختل كلامه، وعبرة "الفصول العمادية" هكذا: رجل يجلس على مكان مرتفع، ويشبه بالمذكري، ومعه جماعة يصحكون منه، ثم يصربونه بالمحراق، كفر جمعتهم، انتهى. والمحراق بالفارسية تازياته. [النيراس: ٣٤٠]

**يكفرون جميعاً**: الجالس والساكن؛ لاستحقاقهم بالشرع، وفي "العمادية": وكذا إذا لم يجلس على مكان مرتفع، ولكن يستهزئ بالمذكري، والقوم يصحكون، كفروا، وكذا من يشبه بالمعلم، ويأخذ الحشب بيده، ويجلس القوم حوله كالصبيان، ويستهزئ بالمعلم. [النيراس: ٣٤٠] **وكذا لو أمر** قال الإمام أبو حنيفة -، يكفر، كفر المأمور أو لا. **أو عزم**: قال في "سير الأجناس": يكفر بعزمه عليه.

**لو أفتى لامرأة** وذلك بأن يقول القاضي أو المفتي للمرأة المطلقة بالثلاثة مثلاً: ما حكم الإسلام؟ فتقول لا أعرف، مع أنه لو قيل لها: إذا أسلم أحد، هل يجوز قتله، وأحد ماله؟ فتقول: لا، فحينئذ يقول هذا المفتي الجاهل، أو القاضي المائل: أفتيت بكفرها، أو حكمت بأنها ما كانت مسلمة من أصلها، فكاح الأوف فاسد، فإن أحد الزوجين إذا ارتد انقطع النكاح، وهذه حيلة معروفة، ولذا أفتى أبو القاسم الصمار، وأبو جعفر الهذلي، والإمام إسماعيل الراهب السجستاني، وبعض مشايخ سمرقند - أنه لا ينقطع النكاح بارتدادها قطعاً للاحتيال، وعمامة مشايخ بخارا وسمرقند، أفتوا بالفرقة، وقطعوا الاحتيال بالخير على النكاح بالزوج الأول. ثم الدليل على كفر الأمر، والعزم، هو أن الرضاء بالكفر كفر، ومن العلماء من لا يرى الرضاء بالكفر كفراً على إطلاقه، بل إذا كان على وجه الاستحسان، وهو مختار شيخ الإسلام حواهر زاده. [النيراس: ٣٤٠] (وحاشيته)

**بسم الله**: لاستحقاقه باسم الله سبحانه، وإن قال بعد الفراع: الحمد لله، فقيل: لا يكفر؛ لاحتمال أنه شكر على عدم الافتضاح. [النيراس: ٣٤١]

**صلى بغير القبلة**: بلا ضرورة ولا نافلة سفر، أو بغير الظهارة متعمداً - يكفر؛ لأنه استحفاف بعبادة الحق سبحانه، وإن وافق ذلك أي صلاته القبلة؛ لأن الأعمال بالنية. ثم كفر المصلي إلى غير القبلة منصوص عن الإمام أبي حنيفة -، وقال ركن الإسلام علي السعدي: لا يكفر، وكلام شمس الأئمة الحلواني يدل على أنه يكفر، =

أو بغير طهارة، متعمداً - يكفر، وإن وافق ذلك القبلة، وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافاً لا اعتقاداً، إلى غير ذلك من الفروع.

**والبأس من الله تعالى كفر:** لأنه ﴿لَا يَبَاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾. <sup>يوسف: ٨٧</sup> **والأمن من الله تعالى كفر:** لأنه لا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون، فإن قيل: الجزم بأن العاصي يكون في النار، يأمن من الله. وبأن المطيع يكون في الجنة، أمان من الله تعالى، فيلزم أن يكون المعتزلي كافراً - مطيعاً كان أو عاصياً - .....

- إن فعل استهزاء واستخفافاً، وأما كفر المصلي بغير الطهارة وهو مختار الفقيه أبي الليث، والصدر الشهيد، وقال الخوائي: لا يكفر، وقال بعض المشايخ: من أحدث في صلاته، واستحجى ومضى في صلاته، لم يكفر، ولكن يجب أن لا يقصد ركوعاً ولا سجوداً، وأما الصلاة في ثوب نجس فكفر عند أبي الليث، لا عند علي السعدي. [النبراس: ٣٤١] **استخفافاً** أي على أن التكلم بها سهل، لا بأس فيه.

**لا اعتقاداً** فإنه إن اعتقدها فالكفر ظاهر، لا يحتاج إلى الذكر، ومن تكلم بها ولم يعلم أنه كلمة الكفر، قال عامة المشايخ: يكفر، ولا يعذر بالجهل، ومن قصد التكلم بغيرها، فحرت على لسانه بلا قصد، كمن أراد أن يقول: أكلت، فقال: كمرت، قال محمد: يكفر، وقال بعضهم: لا يكفر، وهو الصحيح عندي، ثم قالوا: هذا الخلاف إنما هو في كرهه عند الله تعالى، أما القاصي فلا يصدق في ذلك، كذا في "العمادية". [النبراس: ٣٤١] **لا يباس:** سواء كان في الحوائج الدنيوية أو الأخروية.

**والأمن من الله:** مكر الله تعالى هو أن يأخذ المحرم بالعذاب بعنة بعد إمهاله، وهذا اقتباس من الآية وفي الاستدلال به خفاء؛ لأن الخسران لا يمحصر في الكفر، والظاهر عندي الاستدلال، بأن الأمن تكذيب بنصوص الوعيد، كما أن اليأس تكذيب بنصوص الوعد، وأيضاً الأيس يكر قدرة الله سبحانه على الإحسان، الأمن ينكر قدرته على النطش. واعترض عليه، بأن أهل الجنة آمنون، والكفر لا يباح أبداً، وأجيب بأنهم آمنون عن العذاب، لا عن اجلال الإلهي، وعندي: أن الكفر هو الأمن في دار التكليف، وأما في الآخرة فلا، كما أن استحلال الحر كفر بعد تحريره، لا قبله. [النبراس: ٣٤١]

**الحرم:** أي حرم العاصي بأن العاصي في النار يأمن، وحزم المطيع بأن المطيع في الجنة آمن. [النبراس: ٣٤١]



لأنه إما آمن، أو آيس، ومن قواعد أهل السنة والجماعة: أن لا يكفر أحد من أهل القبلة، قلنا: هذا ليس بآيس، ولا آمن؛ لأنه على تقدير العصيان، لا يأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح، وعلى تقدير الطاعة لا يأمن من أن يخذله الله تعالى، فيكتسب المعاصي.

وبهذا يظهر الجواب عما قيل: إن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافراً؛ ليأسه من رحمة الله، ولاعتقاده أنه ليس بمؤمن؛ وذلك لأننا لا نسلم أن اعتقاد استحقيقه النار يستلزم اليأس، وإن اعتقاد عدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق والإقرار والأعمال، بناء على انتفاء الأعمال يوجب الكفر، .....  
أي ظهور الجواب عنه  
كما هو تفسير المعتزلة  
علة للاعتقاد وعدم إيمانه

لأنه إما آمن الخ لأنه إن كان مطيعاً اعتقد أن ثوابه واجب على الله تعالى، وأن عذابه محال، وإن كان عاصياً اعتقد أن حلوده في النار واجب على الله تعالى، وأن ثوابه محال، والآيس - بالياء - اسم فاعل من آيس، مقبوض من يس، من تاب علم، ولم يعلموا "آيس"، مع أن الياء متحركة، وما قبلها مفتوح؛ لأن الكلمة مقبوضة، ولذا لم يقب الياء في اسم الفاعل هرة؛ لإعلان الماضي. [النراس: ٣٤١] أن لا يكفر مجهول من التكفير، وهو السنة إلى الكفر.

أهل القلة معناه اللعوي: من يصلي إلى الكعبة، أو يعتقد أنها قلة، وفي اصطلاح المتكلمين: من يصدق بضروريات الدين، أي الأمور التي علم ثبوتهما في الشرع واشتهر، فمن أنكر شيئاً من الضروريات، كحدوث العالم، وحشر الأجساد، وعلم الله سبحانه بالجزئيات، وفرضية الصلاة، والصوم - لم يكن من أهل القلة، ولو كان محامداً في الطاعات، وكذلك من ناشر شيئاً من أمارات التكذيب، كسجود الصم، والإهانة بأمر شرعي، والاستهزاء عليه، فليس من أهل القلة. ومعنى عدم تكفير أهل القلة: أن لا يكفر بارتكاب المعاصي، ولا بإلكار الأمور الخفية غير المشهورة، هذا ما حققه المحققون، فاحفظه. [النراس: ٣٤١، ٣٤٢]

هذا. أي حزم المعتزلي العاصي بأن العاصي في النار، والمطيع بأن المطيع في الجنة. [النراس: ٣٤٢] أن يخذله الخذلان: ترك الحفظ والنصر. [النراس: ٣٤٢] يستلزم اليأس لأنه يعتقد أنه لو تاب زال عنه الاستحقاق. [النراس: ٣٤٢] انتفاء الأعمال بارتكاب الكبيرة، فإن العمل عندهم يعم الفعل والترك. [النراس: ٣٤٢] بوح الكفر حر إن، أي لا نسلم أن هذا الاعتقاد يوجب الكفر، أما عندنا فظاهر؛ لأن الأعمال عندنا حارجة عن الإيمان، وأما عندهم؛ فلأن تارك العمل لا مؤمن ولا كافر. [النراس: ٣٤٢]

والجمع بين قولهم: "لا يكفر أحد من أهل القبلة" وقولهم: "يكفر من قال بخلق القرآن، أو استحالة الرؤية، أو سب الشيخين، أو لعنهما، وأمثال ذلك" - مشكل.

## [مسألة علم الغيب]

وتصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر؛ لقوله <sup>أي أهل السنة</sup> ~~الله~~: "من أتى كاهناً، فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل الله تعالى على محمد"،\* والكاهن: هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان، ويدعي معرفة الأسرار، ومطالعة علم الغيب. كالنفاق وما في الصمير  
وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الأمور، فمنهم من كان يزعم أن له رؤياً من الجن، وتابعة يلقي إليه الأخبار،.....  
جمع كامل  
امعيات  
رفيقاً

الرؤية: رؤية الله تعالى في الجنة. [البراس: ٣٤٢] وأمثال ذلك. ككفر من أنكر الخوص والصراط والميران. مشكل ورفع الإشكال بوجه: أحدها: أن عدم التكفير مذهب الشيخ الأشعري وأتباعه من علماء الكلام، وهو المروي في "الملتقى" عن الإمام الأعظم، والتكفير مذهب الفقهاء، فلا إشكال؛ لعدم اتحاد القائل بالنقيضين، ثانيها: أن الأدلة القطعية من الكتاب والسنة وإجماع السلف - دلت على أن القرآن كلام الله تعالى، وأن الرؤية واقعة، وأن للشيخين شرفاً عظيماً، فمن أنكر أمثال ذلك فلا تصديق له، ولا يكون من أهل القبلة، ثالثها: أن التكفير تهديد وتعليط، وليس محمولا على ظاهره. [البراس: ٣٤٢] الكوائن: أي عما سيكون في المستقبل.

رئياً: يفتح الراء المهملة، وكسر الهمزة، وتشديد الياء، فعيل بمعنى مفعول، أي رفيقاً من الجن، يراه الرجال، قال الحياطي: قال في "الصحيح": يقال به رأي من الجن، أي مس، والمعنى: أن له تعلقاً وقرباً من الجن، انتهى. والصحيح ما قلنا، كما يطهر على من تشع الاستعمالات، والجوهري كثير الوهم. [البراس: ٣٤٢، ٣٤٣]

وتابعة بالنصب عطف على رئياً، والتابعة: جني يتبع الرجل، ويذهب معه أينما ذهب، والتاء للمقل من الوصفية إلى الاسمية، وقال صاحب "القاموس": الحني تابع، والجنية تابعة، فالتاء للتأنيث. [البراس: ٣٤٣] يلقي إليه الأحبار. أما إلقاء الأخبار الحالية فظاهر؛ لأن الجن يسيروا في أقطار الأرض، فيأتيه ما أبصر وسمع، وأما الأخبار المستقبلية فقد جاء في الحديث الصحيح في "البخاري" و"مسلم" وغيرهما: أن الحق سبحانه يوحى إلى الملائكة عما قضى به من الأمور =

\* أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، باب الكاهن، رقم الحديث: ٢٠٣٤٨.

ومنهم من كان يزعم أنه يستدرك الأمور بفهم أُعْطِيَتْه، والمنجم إذا ادعى العلم بالحوادث الآتية، فهو **مثل الكاهن**. وبالجملة: العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى، لا سبيل إليه للعباد إلا بإعلام منه، أو إلهام بطريق المعجزة، أو الكرامة، أو إرشاد إلى الاستدلال بالأمارات فيما يمكن فيه ذلك. ولهذا ذكر في الفتاوى: أن قول القائل عند رؤية هالة القمر: "يكون مطراً" مدعياً علم الغيب، لا بعلامته كفر.

المستقلة، فيتذكرونه تحت السماء، فيصعد الجن فيسمعون بعض كلامهم فل أن يصيهم الشهاب، فيحيطون معه الكذب، ويخبرون به الكهان، فيصدق الكاهن بالكلمة التي بلعته من السماء، هذا مختصر ما في الأحاديث، وهؤلاء كانوا يرفعون أن الجن تعلم الغيب، وهو كفر؛ إذ لا يعلم الغيب إلا الله سبحانه، كما فيصوص القرآن. [النبراس: ٣٤٣]

**مثل الكاهن** فيكون كافراً، وكذلك يكون مصدقه كافراً، أما إذا زعم أنه يستدل بعلامات فنية على سبيل الطل، كاستدلال الطبيب بالنص على حال المريض فلا يكفر. [النبراس: ٣٤٣] **بالأمارات** أي العلامات، كأوصاع الحجوم، وأشكال الرمل، والأدلة المذكورة في الطب على كيفية المراج، وسرعة البرء، أو الهلاك والبحارين فيما يمكن ذلك فيه، بخلاف ما لم يمكن الاستدلال عليه، فإنه لا يمكن معرفته إلا بوحى أو إلهام، كالقيامة وأشراتها. [النبراس: ٣٤٣]

ولهذا **ذكر** أي لما ذكر من أن العلم الاستدلالي ليس من علم الغيب الخاص بالحق سبحانه. [النبراس: ٣٤٣] **هالة القمر** هي دائرة بيضاء حول القمر في سحاب رقيق. [النبراس: ٣٤٣] **يكون مطراً** أي يوحد وهذا مقول القول. **مدعياً** أما إذا استدلل بأن الهالة تدل على رطوبة الهواء، ورطوبة الهواء **سبب** أكثر من لمطر، فلا كفر. واعلم أن للناس في مسألة الغيب كميات غير متفقة، والتحقيق: أن الغيب ما غاب عن الحواس، والعلم الضروري، والعدم الاستدلالي، وقد نطق القرآن بمي عدمه عن سواه تعالى، فمن ادعى أنه يعلمه كفر، ومن صدق المدعى كفر، وأما ما علم نحاساً، أو ضرورة، أو دليل - فليس بغير، ولا كفر في دعواه، ولا في تصديقه على الحرم في اليقيني، والظن في الظني عند المحققين. وبهذا التحقيق اندفع الإشكال في الأمور التي يرغم أنها من الغيب، وليست منه؛ لكونها مدركة بالسمع، أو البصر، أو الدليل، فأحدها: أخبار الأسياء؛ لأنها مستفادة من النوحى، ومن خلق العلم الضروري فيهم، أو من اكتشاف الكوائن على حواسهم، ثانيها: خبر الولي؛ لأنه -

## [مبحث المعدوم]

**والمعدوم ليس بشيء**، إن أريد بالشيء الثابت المتحقق، على ما ذهب إليه المحققون من أن الشيئية تساق الوجود والثبوت، والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري،  
مكل معدوم فهو مفى

= مستفاد من النبي، أو من رؤيا صالحة، أو من إلهام إلهي، أو من النظر في اللوح المحفوظ، وهو ثابت من أهل الكشف، وإن معه بعض الفقهاء، ثالثها: أنصار الخاسب بالكسوف والخسوف؛ لأنه يدل على هدمية قطعية، رابعها: أخبار المجسم والرمال، لأن النجوم والرمال علمان استدلاليان، مزلان على بعض الأنبياء، ثم اندرسا، وخلط الناس فيهما، فمن استدلل بقاعدة نبوية أصاب في الخبر، حامسها: خبر الكاهن؛ لأنه مما يحيره الخن عن مشاهدة، أو سماع عن الملائكة الذين عرفوا الكواكب المستقلة بالوحي، ثم نقول: قد نطق كثير من الأحاديث، وأقوال السلف بكفر المجسم، والكاهن، ومن يصدقهما. وذكر غير واحد من المحققين: أن التكفير حاصل بمن يدعي علم الغيب، ويرغم النجوم مدبرة بالاستقلال، أو يرغم الخن عالمة بالغيب، قلت: ومع هذا ليس الاشتغال بالنجوم والكهانة وتصديقهما من فعل الصالحين، ولا شك أن فيهما إحلالا لعقائد ضعفاء المسلمين، لزعيمهم أن المخبر عالم بالغيب، على أن الكاهن يصعب أن يسلم إيمانه لاستمداده من الشياطين، فاحفظ هذا التحقيق، فإنه من خواص مؤلفاتنا. [النيراس: ٣٤٣، ٣٤٤]

**والمعدوم** اعلم أن من حملة ما اختلف فيه المعتزلة والأشاعرة مسألتان متعلقتان بالمعدوم، الأولى: أن الأشاعرة قالت: المعدوم ليس بثابت في الخارج، وطابقهم عليه الفلاسفة، وزعم المعتزلة أن المعدوم الممكن ثابت في الخارج، وليس مفعيا، الثانية: أن الأشاعرة قالت: المعدوم لا يسمى شيئا في اللغة والعرف، وقال المعتزلة: يسمى شيئا، وكلام المصنف **ص** يجوز أن يكون بيانا لمسألة الأولى، بناء على أن الشيء مرادف الثابت، وأن يكون بيانا للثانية، ولذا قال الشارح: إن أريد بالشيء الثابت المتحقق إلخ. [النيراس: ٣٤٤]

**تساوق**. المساوقة هو التصادق أعم من الترادف والمساواة. **فهذا** حراء الشرط، أي قول المصنف: "المعدوم ليس بثابت" حكم بديهي لا يحتاج إلى الدليل، وقد يسه عليه بوجوه: أحدها: أن الوجود عند الأشاعرة عين الذات، فرفع الوجود رفع للذات، ثانيها: أن الذوات الممكنة المعدومة من كل نوع غير متناهية عندهم، فلو كانت ثابتة في الخارج أبطلها برهان التطبيق، ثالثها: أن العدم صفة نفى، والموصوف بصفة نفى مفعي، واستحسن الآمدي هذا الوجه جدا، واستقبحه العضدي جدا، لاتصاف الموجود بالملسوب، كريد بالعمي، رابعها: أن ثبوت المعدوم ينافي كونه مقدورا؛ لأنه أرلي، أما الوجود فعند المعتزلة حال، أي لا موجود ولا معدوم، والحال عندهم غير مقدور، فيلزم أن لا يكون الصانع قادرا على شيء، ولا موجد له. [النيراس: ٣٤٤]

لم يَنَازِع فيه إلا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج. وإن أريد أن المعدوم لا يسمى شيئاً فهو بحث لغوي، مبني على تفسير الشيء، بأنه الموجود، أو المعدوم، أو ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه، فالمرجع إلى النقل، وتنبع موارد الاستعمال.

لم يَنازع إلخ فإنهم زعموا أن الماهية قسمان: أحدهما المنفي، ويسمى المعدوم المحال والمتنع وغير الثالث، كشرية الباري، ثانيهما الثالث، ويسمى المتحقق، والشيء وهو إما موجود كالشمس، وإما معدوم ممكن كاحداث الموجودة بعد سنة، فالشيء عندهم أحص من العدم، والوجود أحص من الثبوت. واستدلوا على ثبوت المعدوم الممكن بوجوه: أحدها: أن المعدومات متميزة، وكل متميز فهو ثابت في الخارج، أما الصعري؛ فلأن بعضها معلوم دون بعض، وبعضها مقدور للشر دون بعض، وأما الكبرى؛ فلأن التمايز فرع قول الإشارة العقلية، وما لا ثبوت له في نفسه لا يمكن الإشارة إليه، وأجيب بأنكم إن أردتم التمايز في الخارج، فالمقدمة الأولى ممتوعة، أو في الدهس فالثانية ممتوعة. وبالجملة: تمايز المعدومات وثبوتها كلاهما في الدهس لا في الخارج، الثاني. أن المعدوم والممكن موصوف بالإمكان، والإمكان صفة ثبوتية، فلا بد لها من موصوف ثابت، وأجيب بأن الإمكان ليس ثبوتياً، بل أمر اعتياري سلب؛ لأنه سلب الضرورة، الثالث: إننا نحكم على المعدومات أحكاماً إيجابية صادقة، والإيجاب حكم ثبوت شيء لشيء، وهذا فرع ثبوت المثلث له، وأجيب بأن الثبوت في الدهس يكفي صحة الحكم. [النيراس: ٣٤٤]

الموجود وهو مختار أهل السنة. المعدوم وهو مختار بعض المعتزلة. ما يصلح وهو مختار جمهور المعتزلة. فالمرجع أي الرجوع لتحقيق ما هو الحق من هذه التفاسير. موارد الاستعمال من القرآن والحديث وكلام فصحاء العرب، وتفصيل هذا البحث: أن للعقلاء في تفسير الشيء أقوالاً، أحدها: مذهب جمهور الأشاعرة، وهو أن كل شيء موجود، وكل موجود شيء، ولا يطبق الشيء على المعدوم إلا محاراً، مستدلين أولاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْقَواهُم بِعَهْدٍ أَلْفَاظٍ﴾ (مرء ٦٧) أي موجوداً، وثانياً بأن أهل العرف واللغة، إذا قيل هم: موجود شيء قبلوه، وإذا قيل: الموجود ليس بشيء أنكروه، واعترض عليهم أولاً بقوله تعالى: ﴿لَا تَلْقَواهُم بِعَهْدٍ أَلْفَاظٍ﴾ (البقرة: ٢٠)؛ إذ لا قدرة على الموجود؛ لأن إيجاد الموجود محال، أجيب بأن محال هو إيجاد الموجود بوجود سابق، لا إيجاد الموجود بوجود هو أثر هذا الإيجاد، واللام هو الثاني لا الأول، وثانياً بقوله: ﴿لَا تَلْقَواهُم بِعَهْدٍ أَلْفَاظٍ﴾ (البقرة: ٢٠)؛ إذ لا قدرة على الموجود؛ لأن إيجاد الموجود محال، وأجيب بأنه محال بالطريق إلى ما يؤول، نحو: ﴿لَا تَلْقَواهُم بِعَهْدٍ أَلْفَاظٍ﴾ (البقرة: ٢٠)؛ إذ لا قدرة على الموجود؛ لأن إيجاد الموجود محال، وأجيب بأنه لما يؤول وبأنه للمبالغة في إثباتها، نحو: نفع في الصور، ثانيها: مذهب بعض الأشاعرة، أن الشيء يصدق على =

= الموجود، سواء كان موجوداً وقت الإطلاق، أو قبله، أو بعده، وهذا أجود من الأول؛ إذ لا يرد عليه الآيات الثلاثة، والأصل عدم الجواز، واحتج عليه القاضي البيضاوي، بأنه في الأصل مصدر 'شاء'، ثم استعمل بمعنى القاعل تارة، وبمعنى المفعول مرة، ولا شك في أن الشائي موجود، وكذا المشيء؛ لأن المصادر مشيء الوجود؛ لأن العدم ليس بمشيء، ولذا يقال: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، والمسألة حاصية، يكفي فيها بالطن، ثالثها: مختار الحافظ ومعتزلة بصره، وهو أن الشيء هو المعلوم، رابعها: أنه ما يصح أن يعلمه ويخبر عنه، وهو مختار جمهور المعتزلة، ويلزم عن القولين أن يكون المستحيل شيئاً، وهو خلاف إجماعهم، ولعنهم ذهبوا إلى أن المستحيل لا يعلم، ولا يصح أن يعلم، كما ذهب إليه قوم، مستدين بأنه لا صورة له في العقل، أما الحكم في نحو قولك: اجتماع النقيضين محال، فإنما هو على صورة أخرى، على فرض أنها اجتماع القيصير، خامس: قول أبي العياش: إنه القديم، وفي الحادث محار، ويدفعه كثرة استعماله في الحادثات، نحو: ﴿لَبَّ سُبْحَانَ اللَّهِ عَلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾، وأمثاله مما لا يخص، السادس: قول هشام بن الحكم: إنه الجسم، ويدفعه قوله تعالى: ﴿لَا يَقُولُ شَيْءٌ بَلَى فاعلٌ دلتُ على أنَّ شَاءَ سَاءَهُ﴾ (الكهف: ٢٣، ٢٤)، السابع: قول الجهمية: إنه الحادث، ويرده قول اللبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل؛ لأن أصل الاستثناء الاتصال. هذا ملخص المذاهب، ولا يخفى على الخير أن هذا المبحث مما لا يعظم جدواه، ولذا ترك الشارح تحقيقه، وأيضاً احتمال التجويز يوسع ساحة الاعتراضات، ولذا سكت عن ترجيح أحد المذاهب. إن قلت: ما حمل المشايخ على إيراد هذا البحث اللعوي في كتب الكلام؟ قلت: كان أصل البحث هو أن المعدوم ثابت أم لا، ولكن لما استدلل بعض المعتزلة على ثبوته بنحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّهُمُ السَّمْعُ شَيْءٌ عَصِيَّةٌ﴾ (حج: ١)، انجر البحث إلى تحقيق معنى الشيء. إن قلت: ما الفائدة في أن المعدوم ليس بثابت؟ قلت: له ثمرات مذكورة في كلام المتأخرين، منها: أنهم استدلوا على قدرته تعالى، بأن المصحح للمقدورية الإمكان، فنسب الذوات الممكنة إليه تعالى كلها على السواء، فتخصيص البعض بالمقدورية ترجيح بلا مرجح، وهذا الدليل موقوف على أن المعدوم ليس بشيء، فإن الذوات المعدومة المتميزة كما زعمه المعتزلة، حاز أن يكون لبعضها خصوصيات ماعية من تعيق القدرة، ولذا قال صاحب "المواقف": إنها من أمهات المسائل الكلامية، ولكن إيراد المصنف رحمه الله هذه المسألة غير موجه، فإنه قد سلك مسلك قدماء المتكلمين في ترك الأبحاث الفلسفية، ولا حاجة في هذا المحتصر إلى هذا الأصل. [التبراس: ٣٤٥، ٣٤٦]

## [مسألة إيصال الثواب]

وفي دعاء الأحياء للأموات، وصدقنهم أي صدقة الأحياء عنهم أي عن الأموات،  
نفعهم أي للأموات، خلافا للمعتزلة؛ تمسكاً بأن القضاء لا يتبدل، وكل نفس  
مرهونة بما كسب، والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره، ولنا ما ورد في الأحاديث  
الصحيح من الدعاء للأموات، خصوصا في صلاة الجنائز، وقد توارثه السلف، فلو  
لم يكن للأموات نفع فيه، لما كان له معنى.

تمسكا. والجواب بوجهين: أحدهما: أن الشارع الصادق أخبرنا بفعلهما، فيجب الإيمان به، وإن قصر العقل  
عن سر القضاء والقدر، ثانيهما: أنه لو كان القضاء مطلقا للأسباب لزم ترك الأسباب المعاشية والشرعية  
من الزراعة والتجارة، والتحرز عن الساع والأفاعي، ونس الدروع والأسلحة في الحروب، والعلاج والاحتماء،  
بل الطاعات، والتحرز عن المعاصي، إلى غير ذلك من الأسباب التي فعلها النبي - وأمر بها، وقد يجب بأن  
القضاء على قسمين: مبرم لا يتبدل، ومعلق يتبدل، كالقضاء بأن زيدا إن دعا الله سبحانه للرزق رزقه، وإلا  
فلا. [النيراس: ٣٤٦]

وكل نفس. هذا دليل ثان للمعتزلة، والجواب بأن عمل الغير بعد الهبة والإهداء يعد ويدّخر من جرائد صحائفه  
حكما، فيكون كسبهم وسعيهم بعد الإهداء كسبه وسعيه حكما، كما في الأعيان في الدنيا، وإن كان لم يكن  
أحد يملك مال غيره، بل كل أحد يختص بماله من ماله، وإنما أولاه لما تواتر النصوص والأخبار على وصول ثواب  
عمل الغير مطلقا، وهي كثيرة غير محصاة. [نظم الفرائد: ٢٥١]

والمرء. هذا دليل ثالث للمعتزلة، والجواب عنه بوجه: أحدها: أن الآية مسبوحة بقوله تعالى: "وَمَا يَنْبَغِي  
لَهُمْ أَنْ يَنْهَوِيَهُمْ مِنْ ذَلِكَ" (الطور: ٢١)، يريد إلحاق الأبناء بدرجة الآباء في الجنة، وإن كانوا  
دوهم في الصلاح، هكذا فسره النبي - الثاني: قال عكرمة: إنها خاصة بقوم إبراهيم وموسى، الثالث: قال  
الربيع بن أنس: أريد بالإنسان الكافر، الرابع: قال الحسين بن الفضل: ليس له إلا ما سعى من طريق العدل، أما  
من طريق الفضل فيجوز. [النيراس: ٣٤٦، ٣٤٧] ما ورد فقد صح أن النبي - أتى القبيح، فاستعمر لأهلها،  
وقال: "أمرني جبرئيل بهذا". [النيراس: ٣٤٧]



وقال **عليه السلام**: "ما من ميت تصلي عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة، كلهم يشفعون، إلا شُفّعوا فيه" \* وعن سعد بن عبادة **عليه السلام** أنه قال: يا رسول الله **عليه السلام** ! إن أم سعد ماتت، فأبي الصدقة أفضل، قال: "الماء" فحفر بئراً، وقال: هذا لأم سعد. \* وقال **عليه السلام**: "الدعاء يرد البلاء، والصدقة تطفى غضب الرب". \*\*\* وقال **عليه السلام**: "إن العالم والمتعلم إذا مرا على قرية، فإن الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً". \*\*\*\*

والأحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى.

### [إجابة الله الدعوات]

والله تعالى يحب الدعوات، ويقضي الحاجات؛ لقوله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾؛ (غافر: ٦٠)

وقال **عليه السلام**: هذا الحديث موضوع، كما ذكره الحافظ جلال الدين. [النيراس: ٣٤٧] والاحاديث أما الأحاديث، فمهما حديث أبي هريرة **عليه السلام** يرفعه: **عليه السلام** لا يصححه غيره، إلا من **عليه السلام** يرفعه غيره، كما يعتقن عن علي **عليه السلام** بعد موته، (رواه ابن أبي شيبة). (النيراس)

ادعوني فيه وجهان من التفسير: أحدهما: أن الدعاء بمعنى العادة، بقرينة ما بعده، فالعني: اعبدوني أنيكم، ويعصده حديث نعمان بن بشير، قال: سمعت رسول الله **عليه السلام** يقول على المنبر: **عليه السلام** ثم قرأ: **عليه السلام** سجد **عليه السلام**. (رواه أحمد، والترمذي، وأبو داود، والنسائي، ومحيي السنة)، ثانيهما: أن الدعاء بمعنى السؤال، والمراد بالعبادة الدعاء مجازاً، من إطلاق العام على الخاص، ونزل الاستكبار عن الدعاء منزلة الاستكبار عن العبادة، ويعصده حديث أبي هريرة **عليه السلام** قال: قال رسول الله **عليه السلام**: **عليه السلام** من لم يسأل الله بحسب عيشه، (رواه محي السنة)، وكلام الشارح مبني على هذا الوجه، وهو المرجح المطابق لطاهر اللفظ، أما حديث نعمان فالحصر للمصلحة، ومعناه: أن الدعاء أفضل العادة، كما جاء في حديث آخر: **عليه السلام** (رواه الترمذي). [النيراس: ٣٤٨]

\* أخرجه مسلم في صحيحه، باب من صلى عليه مائة شفعوا فيه، رقم الحديث: ٢١٩٨

\*\* أخرجه أبو داود في سننه، باب في فضل سقي الماء، رقم الحديث: ١٦٨١.

\*\*\* أخرجه الترمذي آخر هذا الحديث في سسه، باب ما جاء في فضل الصدقة، رقم الحديث: ٦٦٤، وأوله في "كنز العمال".

\*\*\*\* كذا في "كشف الخفاء"، قال السيوطي: لا أصل له.

ولقوله **٣١٦**: "يستجاب الدعاء للعبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم، ما لم يستعجل"؛ \*  
 ولقوله **٣١٧**: "إن ربكم حيي كريم، يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما  
 صفراً". \*\* واعلم أن العمدة في ذلك صدق النية، وخلوص الطوية، وحضور القلب؛  
 لقوله **٣١٨**: "ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة، واعلموا أن الله لا يستجيب الدعاء  
 من قلب غافل لاه". \*\*\*  
 أي معتقدون

## [دعاء الكافر]

واختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال: يستجاب دعاء الكافر؟ فمنعه الجمهور؛  
 لقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾؛ ولأنه لا يدعو الله تعالى؛ لأنه لا يعرفه  
 وإن أقر به، فلما وصفه بما لا يليق به - فقد نقض إقراره، وما روي في الحديث: "إن  
 دعوة المظلوم وإن كان كافراً يستجاب"، \*\*\* محمول على كفران النعمة.

**قلب لاه** من اللهو تفسير لعافل، والمراد بهما غير الخاصر مع الحق سبحانه. وما روي إشارة إلى جواب سؤال  
 مقدر، وهو أن يقال: ما روي في الحديث يخالف قول الله تعالى، فما التوفيق بينهما؟ (كما في بعض  
 الحواشي) [رمضان أفندي: ٣١٥] **كفران النعمة** أي القصور في أداء شكرها، والكفران بعم الكفر والفسق،  
 والقصور في الطاعات، وعليه حمل بعضهم قوله **٣١٨**: "من لم يشكره فلا منعم له" [النبراس: ٣٥٠]

\* أخرجه مسلم في صحيحه، باب بيان أنه يستجاب للداعي ما لم يستعجل، رقم الحديث: ٦٩٣٦.

\*\* أخرجه الترمذي في سننه، باب في دعاء النبي ﷺ، رقم الحديث: ٣٥٥٦.

\*\*\* أخرجه الترمذي في سننه، باب ما جاء في جامع الدعوات، رقم الحديث: ٣٤٧٩.

\*\*\*\* قال الترمذي في سننه تحت باب دعوة المظلوم: وفي الباب عن أسد الخ، قال مارك فوري في شرحه: أما  
 حديث أسد فأخرجه أحمد في مسنده، وأبو يعلى، والضياء المقدسي عنه مرفوعاً: "اتقوا دعوة المظلوم وإن كان  
 كافراً؛ فإنه ليس دونها حجاب". [تحفة الأحوذى: ١٤٦/٦]

وجوزه بعضهم؛ لقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُعْعَثُونَ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ هذه إجابة، وإليه ذهب أبو القاسم الحكيم، وأبو نصر الدبوسي، قال الصدر الشهيد: وبه يفتي.

### [أشراط الساعة]

وما أخبر به النبي ﷺ من أشراط الساعة، أي من علاماتها، من خروج الدجال، ودابة الأرض، ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسى ﷺ من السماء، .....

هذه إحاة: وأجيب بوجهين: أحدهما: أنه سأل المهلة إلى يوم البعث، ولعله أراد الحياة الأبدية؛ إذ لا موت بعد البعث، فلم يحج، وأمهلته إلى النفخة الأولى، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُعْعَثُونَ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ (الأعراف: ١٤، ١٥)، وثانيهما: أن معنى قوله: "إنك من المطرئين": أن إمهالك ثابت في قضائي، لا أنها بسبب دعوتك، كما يدل عليه اسمية الجملة، وتوكيدها. [النيراس: ٣٥٠]

ودابة الأرض. وهي حيوان يخرج من الأرض، لا يدري قبله من دبره، من كثرة الشعر، وما بين المفصلين اثنا عشر ذراعاً بذراع آدم ﷺ، وعن عبي بن جهم: يخرج ثلاثة أيام، فلا يخرج إلا ثلثها، يخرج من عند الكعبة بعد تزلزل الأرض، وطولها ستون ذراعاً، ولها قوائم وجناحان، فتسير في الأرض، فلا يدركها طالب، ولا يعجزها هارب، فتبيض وجه المؤمن، كأنه كوكب دري، وتكذب بين عييه مؤمن، وتسود وجه الكافر وتكذب بين عييه كافر، وتخطم أنفه. [رمضان أفندي: ٣١٥، النيراس: ٣٥١]

يأجوج ومأجوج: في تفسير البيضاوي: هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح، وقيل: مأجوج من الترك، ويأجوج من الجن، وهما اسمان عجميان، بدليل مع الصرف، وقيل: عريان من أج الظليم إذا أسرع، وأصلها الهمة كما قرأ عاصم، ومنع صرفهما للتأنيث والتعريف. [عصام: ٢٤٠]

ونزول عيسى. قد صح في الحديث: أن عيسى ﷺ يروى من السماء إلى الأرض، فيصعد الدجال، ويكسر صليب الصاري، ولا يقبل أخرية من كفار، ويحرهم على إيمانهم، فلا يبقى على الأرض إلا دين الإسلام، ويكسر كل [حتى لا يقبل الصدقة] حد ولا يكون بين ثين حسد وعداوة، وجاء في الحديث: أنه يروح، ويودعه، ثم يموت، فيدعى في قري، (رواه ابن الجوزي)، ول بعض الأئمة في هذا الحديث نظر. [النيراس: ٣٥١]

**وطلوع الشمس من مغربها**، فهو حق؛ لأنها أمور ممكنة، أخير بها الصادق، قال حذيفة بن أسيد الغفاري: طلع النبي ﷺ علينا ونحن نتذاكر، فقال: "ما تذكرون؟" قلنا: نذكر الساعة، قال: "إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات"، فذكر الدخان، والدجال، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى بن مريم عليه السلام، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب،.....

**وطلوع الشمس** وجاء في الأحاديث: **طلع من مخرجها**، **من مخرجها**، **من مخرجها**، وقد صرح في أحاديث كثيرة، أنه لا يقل يمان الكافر، وتوبة الفاسق بعده، وجاء في بعض الآثار: "أن الليلة تطول جدا، فيعرف أصحاب قيام الليل أنها لا تخلو عن حكمة، فيعدون الله، ويتوبون سائر الليلة، فتطلع الشمس من مغربها مسلوقة النور، حتى تتوسط السماء، فيموت كثير من الناس فرعا، ثم يكون طلوعها على الحالة المعهودة". [النيراس: ٣٥٢]

**الدخان** عن حذيفة قال: يا رسول الله ﷺ ما الدخان؟ فتلا هذه الآية: **الدخان** (الدخان ١٠)، بملاً ما بين المشرق والمغرب، يمتكث أربعين يوماً وليلة، أما المؤمن فيصيه كهينة الركعة، وأما الكافر كمرلة السكران، يخرج من محربه وأديه ودبره، (رواه محي السنة في "المعالم") وهو قول ابن عباس رضي الله عنه. وابن عمر رضي الله عنه، وفي "صحيح البخاري" و"مسلم": عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، أنه أنكر قصة الدخان إنكاراً شديداً، وفسر الآية بأن النبي ﷺ دعا على كفار قريش بالقحط، فقحطوا سبع سنين، حتى كانوا يرون ما بين السماء والأرض كهينة الدخان، من شدة الجوع. [النيراس: ٣٥٢] **خسوف** جمع خسف بالفتح، وهو أن يذهب الشيء في قعر الأرض، كالغرق في الماء. [النيراس: ٣٥٢]

**بالمشرق** أريد المشرق والمغرب بالنسبة إلى العرب. **بحريرة العرب** الحريرة: الأرض اليابسة في البحر، يحيط بها الماء من كل جهة، سميت بها؛ لانقطاعها عن الماء، وسمي العرب حريرة؛ لإحاطة البحر الأعظم بحويه، ونحو قلزم عربي، وبحر عمان بشرقيه، وهر دجلة وهر فرات بشماله. وهذا الخسف يقع بالبيداء - موضع بين مكة وبين المدينة - فإنه ثبت في الحديث المرفوع: **سبع سنين** من مكة يبعث الله خسفاً في كل سنة، وهو كدخول البحر في القحط.

من سنة من سنة، فحسب هو سنة. (كما رواه أحمد والحاكم). [النيراس: ٣٥٢]

وآخر ذلك نار تخرج من اليمن، تطرد الناس إلى محشر.\* والأحاديث الصحاح في هذه الأشراف كثيرة جداً، وقد روي أحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها، فلتطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ.

## [هل المجتهد يخطئ؟]

و **حينئذ** في العقلية والشرعية الأصلية والفرعية، قد **يخطئ** وقد **يصيب**. وذهب بعض الأشاعرة، والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب، وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة...  
ليس فيها دليل قطعي

**نار تخرج** هي غير النار التي ذكرها... حيث قال: "أول أشراف الساعة نار تحشر الناس من المشرق إلى المغرب". (كذا في بعض الحواشي) **محشر** أي أرض الشام؛ إذ قد ثبت في الحديث: أن المحشر بالشام، وفي رواية: تنزل معهم إذا برلوا، والحديث رواه مسلم في صحيحه، وأبو داود، والترمذي، والنسائي. إن قلت: كيف يحشر بو آدم والحى والحيوانات كلها بأرض الشام، وهي أصيق من ذلك؟ قلت: يتوسع الأرض بقدرته تعالى. [النيراس: ٣٥٢]

**العقلية**: أي المسائل التي لا تثبت إلا بدليل عقلي، غير مستبطن من الكتاب والسنة والإجماع، كوجود الواجب، أو يمكن إثباتها بالعقل فقط، كحدوث العالم، وأجمع الجمهور على أن المجتهد فيها يخطئ ويصيب، إلا عبد الله بن الحسن العنبري والحاحط المعتزليان، فإنهما زعما أنه مصيب، وليس مرادهما أن كلا من القولين حق مطابق للواقع، كما اشتهر عنهما، فإنه جمع النقيضين، ولا يقول بحوه إلا السوفسطائية، وهذان من أهل النظر، بل مرادهما: أن المخطئ غير مأخوذ بالعذاب، ولو كان مشركاً، وأبطله أهل الحق بما ثبت من فعل النبي ﷺ وأصحابه وإجماع السلف من مقاتلة الكفار، والحكم بجلودهم في النار، من غير أن يفرقوا بين المجتهد والمعاند منهم. [النيراس: ٣٥٣]

**والشرعية**: أي العقائد وأصول الفقه، كعذاب القبر، وكون الأمر للوجوب. قوله: والفرعية أي مسائل فروع الفقه، كانتقاص الوضوء بالدم. [النيراس: ٣٥٣] **لا قاطع**. وفيه احتراز عما ثبت بقاطع، ككساح المتعة، فإن حرمة قد ثبتت بالأحاديث الصحيحة والإجماع، فالقائل بإباحته مخطئ إجماعاً. [النيراس: ٣٥٣]

\* أخرجه مسلم في صحيحه، باب في الآيات التي تكون قبل الساعة، رقم الحديث: ٧٢٨٥.

حكماً معيناً، أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى إليه رأي المجتهد. وتحقيق هذا المقام: أن المسألة الاجتهادية إما أن لا يكون من الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد، أو يكون، وحينئذ إما أن لا يكون من الله تعالى عليه دليل، أو يكون، وذلك الدليل إما قطعي أو ظني، فذهب إلى كل احتمال جماعة، والمختار: أن الحكم معين، وعليه دليل ظني، إن وجده المجتهد أصاب، وإن فقدته أخطأ.

والمجتهد غير مكلف بإصابته؛ لغموضه وخفائه، فلذلك كان المخطئ معذوراً بل مأجوراً، فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم، وإنما الخلاف في أنه مخطئ ابتداءً وانتهاءً، أي بالنظر إلى الدليل والحكم جميعاً، وإليه ذهب بعض المشايخ، وهو مختار الشيخ أبي منصور، أو انتهاء فقط، أي بالنظر إلى الحكم حيث أخطأ فيه..

ان لا يكون إلخ أي لا يكون من الله تعالى عليه دليل، ويكون العثر عليه لا عن دليل، بل بمرئاة من يعثر على دفين، أو يكون، وذلك الدليل إما قطعي والمجتهد مأمور بطلعه، أو ظني ورأي المجتهد غير مكلف بإصابته؛ لغموضها وخفائها. [عصام: ٢٤١] فذهب اعلم أن الاحتمالات أربعة: الأول: أنه لا حكم قبل الاجتهاد، بل الحكم ما رآه المجتهد، وهو مذهب أكثر المعتزلة، فالحق على هذا متعدد، الثاني: أن الحكم معين ولا دليل عليه، بل الاطلاع على الحكم اتفاقي، كالاطلاع على الدفينة، والمخطئ مأجور على النجس، وهو رأي طائفة من الفقهاء والمتكلمين، الثالث: أن الحكم معين، وقد نصب الله سبحانه عليه دليلاً قطعياً، وهو مذهب بعض المتكلمين، واحتلوا في أن المخطئ هل يستحق العذاب؟ فقول: نعم؛ لأن الدليل قطعي، وقيل: لا؛ لحفائه، الرابع: أن الحكم معين، والدليل عليه ظني، وهو مذهب المحققين كما قال الشارح: والمختار. [النراس: ٣٥٣]

معدوراً وذكر بعض المحققين: هذا إذا لم يكن الصواب واضحاً، وإن وصح فهو معاتب بترك المسألة في السعي. بل مأجوراً: كما في الحديث الصحيح. [النراس: ٣٥٣] مختار الشيخ ويستدل عليه بوجهين ضعيفين: أحدهما: إطلاق الخطأ في الحديث بلا تخصيصه بالحكم، ثانيهما: أن النبي ﷺ شاور أصحابه في أسارى الكفار يوم بدر، فقال عمر رضي الله عنه: اقتلهم، وقال أبو بكر رضي الله عنه: حد العدية وخبرهم، ففعل النبي ﷺ ما قال أبو بكر رضي الله عنه، فنزل: =

وإن أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجمعا بجميع شرائطه وأركانه، وأتى بما كلف من الاعتبارات، وليس عليه في الاجتهاديات إقامة الحجة القطعية التي مدلوها حق البتة، والدليل على أن المجتهد قد يخطئ بوجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾، والضمير للحكومة والفتيا، ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة؛ لأن كلا منهما قد أصاب الحكم حينئذ وفهمه،.....

ولا كُتِبَ من الله شيء مما حُتِبَ عند مصيبه (الألم: ٦٨)، فقال النبي ﷺ: لا حرج على أحد من أركان العباد ما كلفه الله من وجه، لما كانوا مستحقين لزور العذاب. [النراس: ٣٥٤، ٣٥٣] جميع شرائطه. كإيجاب الصغرى وكية الكبرى في الشكل الأول، وأركانه من الأصغر والأكبر والحد الأوسط. [النراس: ٣٥٤]

وليس عليه إلح لأن هذا خارج عن الوسع، ولا يكلف الله ميسرا إلا وسعها، وهذا مختار صدر الشريعة، وقال: هذا ما قال أبو حنيفة رحمه الله. كل مجتهد مصيب، والحق عند الله واحد، فإن المجتهد لو لم يكن مصيبا في الدليل لم يصح هذا الكلام، واستدل عليه بوجهين: أحدهما: قصة داود وسليمان عليهما السلام؛ إذ سمي عمل كل منهما حكما وعلمًا، لكن حصص سليمان عليه السلام بإصابة المطلوب، ثانيهما: أن تصيب الأجر يدل على أنه مصيب من وجه دون وجه. [النراس: ٣٥٤]

والفتيا هي بضم الفاء اسم كالفتوى، ويجمعه روي أن غم قوم أفسدت ليلا ررع جماعة، فحكم داود عليه السلام بالغم لصاحب الحرث، فقال سليمان عليه السلام: - وهو ابن إحدى عشر سنة -: غير هذا أرفق بالفريقين، وهو أن يدفع الحرث إلى أرباب الشاة، يقومون عليه حتى يعود إلى هيأته الأولى، ويدفع الشاة إلى أهل الحرث، يتمتعون بها، ثم يرادون، فقال داود عليه السلام: القضاء ما قضيت، وحكم بذلك، واعترض على هذا الدليل بأنه يحتمل أن يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان عليه السلام - أحق، كما يشعر به قوله: غير هذا أرفق. [أخباري: ١٤٩]

لأن كلا. وليس هذا قولنا بالمفهوم المخالف، بل احتجاج بأسلوب الكلام، ثم الدليل مبني على أن الأخطاء عليهم السلام يخطئون، وأهم قد يخطئون في الاجتهاد، وهو مذهب الجماهرة؛ لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ عَلَّمْتُمُ أَبْنَاءَ نَبِيِّكُمْ﴾ (نور: ٤٣)، وقصة فداء أسارى بدر، ولكنهم لا يقرون على الخطأ؛ لكلا يفوت حكمة البعثة، وحالف قوم =



الثاني: الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ، بحيث صارت متواترة المعنى، قال **ع**: "إن أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة واحدة"، وفي حديث آخر جعل للمصيب أجرين، وللمخطئ أجراً واحداً، وعن ابن مسعود **ع**: "إن أصبت فمن الله، وإلا فمني ومن الشيطان"، وقد <sup>أي من فضله وإرشاده</sup> اشتهرت تخطئة الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهاديات، الثالث: أن القياس **مظهر** لا مثبت، فإن الثابت بالقياس ثابت بالنص أيضاً معني، وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد، لا غير، .....

في الأول؛ لقوله تعالى **وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهِمْ وَنُسُلِهِمْ غَافِلِينَ** (سج ٣٠٤)، وجماعة في الثاني؛ لأن الأمة مأمورة باتباعهم، فيلزم الأمر باتباع الخطأ، واعتصر على هذا الدليل بوجهين الأول: أنه يجوز أن يكون الحكماء بالنوحى، والثاني ناسخاً للأول، وإنما حص سليمان **ع** بالتصميم؛ لأنه فهم الحكم الناسخ الذي عليه العمل، الثاني: أنه يَحْتَمِلُ أن يكون كل من الحكمين صواباً، ولكن حكم سليمان أصوب. [السراس: ٣٥٤]

**حديث آخر** وهو حديث عبد الله بن عمرو بن العاص **ع** عن النبي **ص** قال: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد، (رواه البخاري)، والجمع بين الحديثين أن الأول من خواص المحاطب. [السراس: ٣٥٥] **فسي** أي من قصور في الاجتهاد وإرلال الشيطان. وقد اشتهر ومنها أن عباس بن عبد المطلب قال بأعول في الفرائض، وتعه الصحابة وأكراهه، ومنها أن ابن عباس **ع** قال بخل نكاح المتعة، فقال ابن الربير: لو فعلت لرحتك نخارة دارك، ومنها أن ريد بن ثابت **ع** قال: الأب يحب الإخوة كالأب وابن الأب، والحد لا ينجحهم، فقال ابن عباس **ع**: ألا يتقي الله ريد بن عبد الله بن عباس، ولا يجعل أحد كالأب. [السراس: ٣٥٥] **مظهر** وفيه بحث، أما أولاً؛ فلأن القياس عند الحصم مثبت لا مظهر، وأما ثانياً؛ فلأن الدليل أحص من المدعى، فإن المدعى هو الاجتهاد، والقياس قسم منه. [السراس: ٣٥٥]

أخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين، كتاب الأحكام رقم الحديث: ٧٠٠٣، ولفظه هكذا: قال **ع**: "نعم على أنك إن أصبت فلك عشر أحرور، وإن اجتهدت فأخطأت فلك أحر".

<sup>٢١١٤</sup> أخرجه أبو داود في سننه، كتاب النكاح باب في من تروح ولم يسمها صداقاً حتى مات، رقم الحديث: ٢١١٤

الرابع: أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا ﷺ بين الأشخاص، فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والإباحة، أو الصحة والفساد، والوجوب وعدمه، وتقام تحقيق هذه الأدلة، والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا "التلويح في شرح التنقيح".

### [أفضلية رُسل البشر من رسل الملائكة]

ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، - عامة البشر أفضل من عامة الملائكة. أما تفضيل رسل الملائكة فبالإجماع بل بالضرورة، وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة، وعامة البشر على عامة الملائكة - فبوجوه:

**فوق كان** حاصل الدليل: أن الأحكام الثابتة بالصصوص عامة لجميع الأشخاص، فالصلاة فريضة على كل شخص، والحرم حرام على كل شخص، وهكذا سائر الأحكام المنصوصة، فيسعي أن يكون الاجتهاد أيضا عاما لجميع الأشخاص، فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم أن يكون شرب المثلث حرام على كل شخص لفتوى الشافعي . . . وصاحا على كل شخص لفتوى الحنفي، فيلزم اتصاف شربه بالحرمة والإباحة معا، وهذا محال. [النيراس: ٣٥٥، ٣٥٦] **أو الصحة والفساد** فيلزم أن يكون صلاة الفجر إذا طلع الشمس في خلاها صحيحة لفتوى أهل الحديث، فاسدة لفتوى الحنفية. [النيراس: ٣٥٦] **والوجوب** فيلزم أن يكون الوتر واجبا لفتوى الحنفية، وسنة لفتوى الشافعية. [النيراس: ٣٥٦]

**وعنه التحق** تمسك القائلون بأن كل مجتهد مصيب والحق متعدد بوجوه: منها: أنه لو كان الحق واحدا لزم التكليف بما لا يطاق؛ لأن المجتهد يكون مأمورا بطلب ما هو الحق عند الله سبحانه، وهو عامض لا يدرك، أحبب بأن لا نسلم أنه مأمور بدركه، بل مأمور بالاجتهاد، ومنها: أن المصلين يتحرون القلة إلى جهات مختلفة، ولا يؤمرون بالإعادة بعد ظهور القبة إجماعا. أحبب بأن الشارع جعل قبلة المتحري جهة تخريه، فقد روي أنه نزل في ذلك: **هـ فاستأمنوا منه وحذروه** (البقرة: ١١٥). [النيراس: ٣٥٦] **بل بالضرورة** قال بعض المحشين: أراد الضرورة الدينية، أي لا يحتاج ثبوته إلى دليل في دين الإسلام. [النيراس: ٣٥٦]

الأول: أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم **علي وجه التعظيم والتكريم**،  
 بدليل قوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتُ عَلَيْكَ﴾، و﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾، ومقتضى الحكمة الأمر للأدنى بالسجود  
 للأعلى دون العكس.

الثاني: أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾  
 الآية، أن القصد منه إلى تفضيل آدم على الملائكة، وبيان زيادة علمه واستحقاقه  
 التعظيم والتكريم.

**عنى وجه التعظيم** إشارة إلى الجواب عما قيل: إن السجود لا يدل على الأفضلية، أما أولاً؛ فلا يخور أن  
 يكون السجود إلى الله سبحانه، وادم **كأقلية والمخرب**، فلا يرم أفضليته، وإلا لزم كبر الكعبة أفضل من  
 سبيل محمد **وإما ثانياً؛** فلا يخور أن يكون السجود في غرف الملائكة، كالسلام في عرفاء، وأما ثالثاً؛ فلا يخور أن  
 يكون الأمر امتحاناً للمطيع والعاصي، لا تكريماً لآدم **السر: ٣٥٦**  
**إرسل** ومعنى أرايت: أحري، كما حري به مخاورة العرب، وإنكاف لتأكيد الخطاب، وهذا مفعول أول،  
 والموصول نعت له، والمفعول الثاني محذوف، والمعنى: أحري عن هذا الذي كرمته علي، لم كرمته  
 علي؟ [السر: ٣٥٦]

**ومقتضى الحكمة** فيه نظر؛ لأنه قول بالقبح العقلي، والأشعري لا يقول به، بل مدعه: أنه لا يقبح من الله  
 شيء، والجواب: أن الدليل الرامي عنى المعتزلة والفلاسفة، أو منى عنى مذهب المانريدية من تبريه الحق سبحانه  
 عما يستقبحه العقل، بقي في الدليل حث من وجوه: أحدها: أنه يدل عنى تفضيل آدم فقط، وأجيب بأنه لا قائل  
 بالفصل، ثانياً: أنه يدل على تفصيل رسل البشر، لا عنى تفصيل عوالمهم على عوالم الملائكة، وأجيب بأن  
 ادعى: أن مجموع الأدلة يثبت المطلوبين، لا أن كل واحد منهما مستقل في إثباتها. [السر: ٣٥٧]  
**نهم** فإن سوق القصة دال على أنها ادعوا أنهم أحق بالخلافة من آدم؛ إذ سوه سفاكون مفسدون، فأبطل  
 مرعومهم بإبرار آدم أعلم منهم في معرفة الأشياء؛ ليظهر فضله عليهم كلياً، ويعترفوا به ويندموا في أنفسهم من  
 إصدار قولهم ذلك. [نظم الفرائد: ٢٥٧]

الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾،  
(آل عمران: ٣٣)  
 والملائكة من جملة العالم، وقد خص من ذلك بالإجماع تفضيل عامة البشر على  
 رسل الملائكة، فبقي معمولاً به فيما عدا ذلك، ولا خفاء في أن هذه المسألة ظنية  
 يُكتفى فيها بالأدلة الظنية.

الرابع: أن للإنسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية، مع وجود  
 العوائق والموانع من الشهوة والغضب، وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن  
 من العوق وهو المنع عطف تفسر أي ظهور  
 اكتساب الكمالات، ولا شك أن العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف  
 أي الموانع أشق وأدخل في الإخلاص، فيكون أفضل.  
 أي أصعب أي الإنسان  
 وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة، وتمسكوا بوجوه:

**وقد حصص** يعني ظاهر الآية يدل على تفضيل آل إبراهيم، وآل عمران كلهم، من الرسل وغيرهم على جميع  
 الملائكة من الرسل وغيرهم، لكن تفضيل العامة من أولادهما على رسل الملائكة خلاف الإجماع، فيكون  
 مخصوصاً من عموم الآية، فبقي معمولاً به فيما عدا ذلك، أي بقي حكم الآية ثانياً فيما سوى تفصيل عامة البشر  
 على رسل الملائكة، وهو تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة، وعامة البشر على عامة الملائكة، وهذا مبني  
 على أن التخصيص إنما وقع من الحكم الذي دل عليه الآية. [النبراس: ٣٥٨]

**ولا حفاء الخ** جواب سؤال، وهو أن العام الذي حصص منه البعض يكون ظني الدلالة، على ما تقرر في الأصول،  
 فلا يصح دليلاً على مسألة اعتقادية، حاصل الجواب: أن المسائل الاعتقادية قسمان: أحدهما: ما يكون انطبوع  
 فيه اليقين، كوحدة الواجب، وصدق النبي ﷺ، وثانيهما: ما يكتفي فيها بالظن كهذه المسألة، والاكتفاء بالدليل  
 الظني إنما لا يجوز في الأول بخلاف الثاني. [النبراس: ٣٥٨]

**فيكون أفضل** أي فيكون الإنسان أفضل من الملك؛ إذ صاعته طوعية كالتنفس للإنسان، وهذا الدليل إرامي؛ لا يتأثر  
 على الحس والقبح العقليين، أما الأشاعرة فيجوز عندهم الثواب الكثير على طاعة قبيلة غير شاقة. [النبراس: ٣٥٨]  
**وبعض الأشاعرة** كإسحاق بن إبراهيم النخعي، وأبي عبد الله الحلي، وأستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني، والشيخ  
 محي الدين بن العربي صاحب "الفتوحات". [النبراس: ٣٥٨]

الأول: أن الملائكة أرواح مجردة، كاملة بالفعل، مبرأة عن مبادي الشرور والآفات، كالشهوة والغضب، وعن ظلمات الهوى والصورة، قوية على الأفعال العجيبة، عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط، والجواب: أن مبنى ذلك على الأصول الفلسفية دون الإسلامية.

الثاني: أن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم، بدليل قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾، وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾، ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم، والجواب: أن التعليم من الله تعالى، والملائكة إنما هي المبلغون. الثالث: أنه قد اطرء في الكتاب والسنة تقدم ذكرهم على ذكر الأنبياء، وما ذلك إلا لتقدمهم في الشرف والرتبة، والجواب: أن ذلك لتقدمهم في الوجود؛ .....

كامل بالفعل فإن الحكماء رعموا أن مجردات ليس لها كمال متظر، بل كل ما يمكن لها من الكمال فهو حاصل لها بالفعل؛ لرعمهم أن الحدوث يستدعي مادة. [النراس: ٣٥٨] طيب هوى أي عن الصفات الجسمانية المشاهدة بالظلمات ~~حده~~ رعموا أن كل ما هو مجرد غير متعلق بدن، فهو عالم بكل كائن؛ لأن العلم ممكن له، وكل ممكن له يكون حاصل بالفعل. [النراس: ٣٥٩]

دون ~~الإنسان~~ لأن الملائكة عبادا أحسام لطيفة، وليست بمجردة، فمثل ما فرغوا على التجرد، ولو سم التجرد فلا نسب أن كل كمال ممكن، فهو حاصل لها بالفعل، وأما عالمة بكل كائن، وأيضاً البحث إنما هو عن الأفضلية، بمعنى أكثرية الثواب، وكان الواجب على الشارح أن يذكره أيضاً؛ ليكون جوازا عن اكتمالات المسئلة عباد، كالترى عن الشهرة والعصب، والقوة على الأفعال العجيبة، ولكن تع صاحب 'المواقف' في الاكتفاء بما ذكر. [النراس: ٣٥٩]

عنه أحد معوي التعليم محدوف، أي علم الوحي النبي ملك شديد قواه، وهو حيرئيل - ومن قوته أنه دفع مدائن قوم لوط على جناحه على السماء، ثم قلبها. [النراس: ٣٥٩] الروح لامن وهو حيرئيل - لأنه أمين الله تعالى في تبليغ الوحي بلا زيادة ونقص. [النراس: ٣٥٩]

أو لأن وجودهم أخفى، فالإيمان بهم أقوى، وبالتقدم أولى. الرابع: قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾، فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضلية الملائكة من عيسى عليه السلام؛ إذ القياس في مثله الترتيبي من الأدنى إلى الأعلى، يقال: لا يستنكف من هذا الأمر الوزير ولا السلطان، ولا يقال السلطان ولا الوزير.

ثم لا قائل بالفصل بين عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء، والجواب: أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع من أن يكون عبدا من عباد الله تعالى، بل ينبغي أن يكون ابنا له؛ لأنه مجرد لا أب له، وكان يرى الأكمه، والأبرص ويحيى الموتى، بخلاف سائر عباد الله تعالى من بني آدم،.....

أحفي. لاحتجاجهم عن الأبرص. أقوى. أي أصعب حصولا من الإيمان بالرسول؛ لأن الوهم قد يكر وجود غير المحسوسات. [النيراس: ٣٥٩] ثم لا قائل بالفصل هذا جواب عن سؤال مقدر، تقديره أن يقال: غاية ما في الباب أنه يلزم من هذه الآية أن يكون الملائكة أفضل من عيسى بن مريم، ولا يلزم منه أن يكون أفضل من جميع الأنبياء الذي هو المطلوب، فأجاب بقوله: ثم لا قائل بالفصل، أي لا قائل بأنهم أفضل من عيسى عليه السلام. وأقل فضلا من باقي الأنبياء، فثبت فصلهم على الكل. [النيراس: ٣٥٩] و[رمضان أفندي: ٣٢٠]

يرى الأكمه: الإبراء تخلص المريض عن المرض، وقال ابن عباس: الأكمه من ولد أعمى. (رواه ابن جرير)، وفي رواية عنه، قال: الأكمه الأعمى المسحوق العين، (رواه ابن أبي حاتم)، وزعم صاحب "الكشاف" أنه لم يكن في هذه الأمة أكمه غير قتادة بن دعامة الساعى المفسر، وقال محاهد: الأكمه من يبصر بالنهار دون الليل. (رواه ابن المنذر) والأبرص هو الذي على حنقه يابض، قال أهل التفسير: بعث في زمان الطب، فأبرأه في يوم خمسين ألفا بشرط الإيمان، قوله: ويحيى الموتى، قال معاوية عليه السلام: بن قره: سألوه إحياء سام بن نوح، فهتف، فحرح أشمط، ومات وهو شاب، فمئل، قال: ضمت ألفا الصبيحة. (رواه ابن أبي الدنيا) وكذلك إحياء عاذر صديقه، وابنا لعجوز. [النيراس: ٣٦٠]

فردّ عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح، ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى، وهم  
 من العبودية  
 الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم لهم، ويقدرّون بإذن الله تعالى على أفعال أقوى  
 وأعجب، من إبراء الأكهم والأبرص وإحياء الموتى، فالترقي والعلو إنما هو في أمر  
 التجرد وإظهار الآثار القوية، لا في مطلق الكمال والشرف، فلا دلالة على أفضلية  
 الملائكة، والله سبحانه تعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

نادى الله تعالى صرح بذلك تحرياً عن مذهب المتفلسفة القائلين بأن العقول موحدة حالقة. [الدراس: ٣٦٠]

أقوى أي أصعب، ووصف الفعل بالقوة مجازاً؛ لأن صاحبه قوي. [الدراس: ٣٦] **أفصله الملائكة**، بمعنى المبحوث عنه، وهو أكثرية الثواب، وهما نكات شريفة، الأولى: قال صاحب 'الفتوحات': سألت النبي ﷺ في اسم، فقال: 'الملائكة أفضل من البشر'، قلت: إن سئلت عن الدليل فما هو؟ قال: صح عندكم إلي قلت عن الله تعالى قال: من ذكرني في ملائكته في ملائحتهم، وكم من ذكر الله سبحانه في ملائحتهم، فذكره الله في ملائحتهم من ذلك، وهو ملائكة، فما سررت بشيء كسروري بهذه المسألة، وأحسب بأن اكتشاف يتضمن خطأ، وليس نجد، بل الحق في الجواب ما قال بعض أتباع الشيخ الأكبر: إن هذا يدل على تفضيل الملائكة على الملائكة لا الأفراد على الأفراد، ويجوز أن يكون للملائكة السوي عشرون ثواباً، وللملائكة الأعلى ثلاثون، فيكون للنبي ﷺ وحده عشرة، ولكل من الأعلى واحداً، الثانية: قال الإمام تاج الدين السبكي - أحد كبار الشافعية - من مات ولم يحضر ساه تفضيل الملائكة أو عكسه، رجوت أن لا يسأله الله سبحانه عن ذلك، وعن الإمام الأعظم ع: أنه توقف في هذه المسألة، لتعارض الأدلة، الثالثة: قال صاحب 'المواقف': لا خلاف في أن الأسياء أفضل من الملائكة السعوية، وإنما النزاع في الملائكة العلوية، وفسر السيد السند - السعوية بالأرمنية، والعلوية بالسموية، ولكن بعض أدلة المعتزلة يباي هذا الفرق، الرابعة: قال الإمام فخر الدين الرازي في 'التفسير الكبير': انعقد الإجماع على أن سببا محمداً ﷺ أفضل من الملائكة، والخلاف فيمن سواه، قيل: فيه نظر؛ لأن استدلال المخالف بقوله تعالى: **هَٰؤُلَاءِ سَيِّدَاتُ نَارٍ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَكَبِّرُونَ**، يدل على عموم الخلاف، والجواب: أنه أراد إجماع أهل السنة، فقد حكى بعض الأكابر إجماعهم على أنه أفضل الخلق كلهم، حتى الكربيين، والكعبة، والعرش العظيم. [الدراس: ٣٦٠]



## متن العقائد لعمر النسفي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق، خلافا للسوفسطائية. وأسباب العلم للخلق ثلاثة: الخواس السليمة، والخير الصادق، والعقل. فالخواس خمس: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، وبكل حاسة منها توقف على ما وضعت هي له. والخير الصادق على نوعين: أحدهما: الخير المتواتر، وهو الخير الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب. وهو موجب للعلم الضروري، كالعلم بالملوك الحالية في الأرمنة الماضية، والبلدان النائية. النوع الثاني: خير الرسول المؤيد بالمعجزة، وهو يوجب العلم الاستدلالي، والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات. أما العقل فهو سبب للعلم أيضا، وما ثبت منه بالبدهة فهو ضروري، كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه، وما ثبت منه بالاستدلال فهو كسبي. وأسبابه ثلاثة: الخواس السليمة، والخير الصادق، ونظر العقل. والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق. والعالم بجميع أجزائه محدث؛ إذ هو أعيان وأعراض. فالأعيان ما يكون له قيام بذاته، وهو إما مركب وهو الجسم، أو غير مركب كالجوهر، وهو الجزء الذي لا يتجزى، والعرض ما لا يقوم بذاته، ويحدث في الأجسام والجواهر، كالألوان والأكوان والطعوم والروائح. والمحدث للعالم هو الله تعالى، الواحد، القديم، القادر، الحي، العليم، السميع، البصير، الشائي، المرید، ليس بعرض، ولا جسم، ولا جوهر، ولا مصور، ولا محدود، ولا معدود، ولا متبعض، ولا متجز، ولا متركب، ولا متناه، ولا يوصف بالمائية، ولا بالكيفية، ولا يتمكن في مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا يشبهه شيء، ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء. وله صفات أرلية قائمة بذاته، وهي لا هو ولا غيره، وهي العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والإرادة، والمشیئة، والمعل، والتحليق، والترزيق، والكلام. وهو متكلم بكلام هو صفة له أزلية، ليس من جنس الحروف والأصوات، وهو صفة

منافية للسكوت والآفة. والله تعالى متكلم بها، أمر، وناه، ومحرر. والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، وهو مكتوب في مصاحف، محفوظ في قلوبها، مقروء بألسنتنا، مسموع بأذاننا، غير حال فيها. والتكوين صفة لله تعالى أزلية، وهو تكوينه للعالم. ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده، وهو غير المكون عندنا. والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته. ورؤية الله تعالى جائرة في العقل، واجبة بالنقل، وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية الله تعالى في دار الآخرة، فيرى لا في مكان، ولا على جهة ومقابلة، واتصال شعاع. وثبت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى. والله تعالى خالق لأفعال العباد، من الكفر، والإيمان، والطاعة، والعصيان. وهي كلها بإرادته، ومشئته، وحكمه، وقضيته، وتقديره. وللعباد أفعال اختيارية، يثابون بها، ويعاقبون عليها. والخس منها رضاء الله تعالى، والقبیح منها ليس برضاءه تعالى. والاستطاعة مع الفعل، وهي حقيقة القدرة التي يكون لها الفعل، ويقع هذا الاسم على سلامة الأسباب، والآلات، والحوارج. وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة، ولا يكف العبد بما ليس في وسعه. وما يوجد من الألم في المصروب عقيب صرب إنسان، والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان، وما أشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى، لا صاع للعبد في تخليقه. والمقتول ميت بأحبه. وأموت قائم بالميت، مخلوق الله تعالى، والأجل واحد. والحرام ررق، وكل يستوفي رزق نفسه، حلالا كان أو حراما. ولا يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه، أو يأكل غيره رزقه. والله تعالى يضل من يشاء، ويهدي من يشاء. وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى. وعذاب القبر للكافرين، ولعصاة المؤمنين، وتعيم أهل الطاعة في القبر، وسؤال منكر وكبير - ثابت بالدلائل السمعية. والبعث حق. والورث حق. والكتاب حق. والسؤال حق. والخوض حق. والصراط حق. والجنة حق، والنار حق، وهما مخلوقتان موجودتان باقيتان لا تفتيان، ولا يفتن أهلهما. والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان، ولا تدخله في الكفر. والله تعالى لا يعفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، من الصغائر والكبائر.

ويجوز العقاب على الصغيرة، والعفو عن الكبيرة، إذا لم تكن عن الاستحلال. والاستحلال كفر. والشفاعة ثابتة للرسول والأخيار، في حق أهل الكبائر. وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدوا في النار. والإيمان هو التصديق بما جاء من عند الله والإقرار به، فأما الأعمال فهي تتزايد في نفسها، والإيمان لا يزيد ولا ينقص. والإيمان والإسلام واحد، وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار، صح له أن يقول: أنا مؤمن حقاً، ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله. والسعيد قد يشقى، والشقي قد يسعد. والتغير يكون على السعادة والشقاوة، دون الإسعاد والإشقاء. وهما من صفات الله، ولا تغير على الله تعالى، ولا على صفاته. وفي إرسال الرسل حكمة، وقد أرسل الله تعالى رسلاً من البشر إلى البشر، مبشرين، ومنذرين، ومبينين للناس ما يحتاجون إليه، من أمور الدين والدنيا، وأيدهم بالمعجزات الناقضات للعادات. وأول الأنبياء عليهم السلام آدم، وآخرهم محمد عليهما السلام. وقد روي بيان عددهم في بعض الأحاديث، والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية، وقد قال الله تعالى ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾، ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم، أو يخرج منهم من هو فيهم. وكلهم كانوا مخبرين مبشرين عن الله تعالى، صادقين ناصحين. وأفضل الأنبياء محمد ﷺ والملائكة عباد الله، العاملون بأمره، ولا يوصفون بذكورة، ولا أنوثة. والله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه، وبين فيها أمره ونهيهِ ووعدهِ ووعدهِ. والمعراج لرسول الله تعالى ﷺ في اليقظة بشخصه إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى - حق. وكرامات الأولياء حق، فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي، من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة، وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة، والمشي على الماء، والطيران في الهواء، وكلام الجماد والعجماء، واندفاع المتوجه من البلاء، وكفاية المهمل عن الأعداء، وغير ذلك من الأشياء. ويكون ذلك معجزة للرسول الذي طهرت هذه الكرامة لواحد من أمته؛ لأنه يظهر بها أنه ولي، ولن يكون ولياً إلا وأن يكون محققاً في ديانتِهِ، وديانته الإقرار برسالة رسوله.

وأفضل البشر بعد نبينا أبو بكر الصديق، ثم عمر الفاروق، ثم عثمان ذو النورين، ثم علي بن أبي طالب، وخلافتهم على هذا الترتيب أيضاً، والخلافة ثلاثون سنة، ثم بعدها ملك وإمارة. والمسلمون لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز حيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر المتغلبة، والمتلصصة، وقطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم. ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهراً، لا مختفياً، ولا منتظراً، ويكون من قریش، ولا يجوز من غيرهم، ولا يختص ببني هاشم، وأولاد علي بن أبي طالب. ولا يشترط في الإمام أن يكون معصوماً، ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه، ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة، سائساً، قادراً على تنفيذ الأحكام، وحفظ حدود دار الإسلام، وإنصاف المظلوم من الظالم. ولا يعزل الإمام بالفسق والجور. وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر، ويصلى على كل بر وفاجر. ويكف عن ذكر الصحابة إلا بخير، ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي ﷺ. ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر. ولا نحرم نبيذ التمر. ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء. ولا يصل العبد إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي. والنصوص تحمل على ظواهرها، والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاد بكفر. ورد النصوص كفر. واستحلال المعصية كفر، والاستهانة بها كفر. والاستهزاء على الشريعة كفر. واليأس من الله كفر، والأمن من الله كفر. وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر. والمعدوم ليس بشيء. وفي دعاء الأحياء للأموات وصدقته عنهم نفع لهم. والله تعالى يجيب الدعوات، ويقضي الحاجات. وما أحر به النبي ﷺ من أشراط الساعة، من خروج الدجال، ودابة الأرض، ويأحوج ومأجوج، ونزول عيسى عليه السلام من السماء، وطلوع الشمس من مغربها - فهو حق. والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب. ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة.

## فهرس شرح العقائد النسفي

الموضوع	صفحة	الموضوع	صفحة
مقدمة.....	٣	صفات الله لا عينه ولا غيره .....	١٣٧
منهج عملنا في هذا الكتاب .....	٤	العلم صفة أزلية .....	١٤٧
الحمد والصلاة .....	٥	الكلام صفة أزلية.....	١٥٢
ترجمة العلامة النسفي .....	١٠	القرآن غير مخلوق .....	١٥٩
تقسيم الأحكام الشرعية.....	١٣	الكلام في التكوين .....	١٧٢
عدم تدوين الكلام في زمن الصحابة ....	١٤	الكلام في الإرادة.....	١٨٣
الأدلة الشرعية أربعة .....	١٦	الكلام في رؤية الله تعالى .....	١٨٤
مسألة نجاة الأطفال .....	٢٠	الكلام في خلق الأفعال.....	١٩٧
نقل الفلسفة إلى العربية .....	٢٢	مسألة في القضاء والقدر .....	٢٠٣
حقائق الأشياء ثابتة .....	٢٤	مسألة الجبر والاختيار .....	٢٠٩
أدلة السوفسطائية.....	٣٥	الكلام في الاستطاعة.....	٢١٩
أسباب العلم .....	٣٩	الكلام في التكليف .....	٢٢٦
الخير الصادق.....	٥١	الكلام في التوليد .....	٢٢٩
خير الرسول ﷺ .....	٥٧	الكلام في الهداية والإضلال.....	٢٣٧
المباحث المتعلقة بالعقل .....	٦٤	هل الأصلح للعبد واجب على الله؟ .....	٢٣٩
هل الإلهام من أسباب العلم؟ .....	٧٣	عذاب القبر والثواب فيه .....	٢٤٢
الكلام في حدوث العالم.....	٧٦	البعث حق.....	٢٤٧
المحدث للعالم هو الله تعالى.....	١٠٢	مبحث الوزن والكتاب والسؤال.....	٢٥١
برهان التمانع .....	١٠٦	مبحث الخوض والصراط.....	٢٥٦
بحث الأسماء و الصفات .....	١١٤	مبحث الجنة والنار .....	٢٥٧
الله تعالى صفات أزلية .....	١٣٣	مبحث الصغيرة والكبيرة .....	٢٦١

## فهرس شرح العقائد النسفي

الموضوع	صفحة	الموضوع	صفحة
الكبيرة لا تخرج عن الإيمان .....	٢٦٤	نصب الإمام و فرائضه .....	٣٥٣
حكم الشرك بالله وما دون ذلك .....	٢٧١	هل للإمام أن يكون من قريش؟ .....	٣٥٩
جواز العقاب على الصغيرة .....	٢٧٥	هل للإمام أن يكون معصوما؟ .....	٣٦١
الشفاعة لمن؟ .....	٢٧٨	الإمام لا يتعزل بالفسق .....	٣٦٧
مسألة تخليد المؤمن في النار .....	٢٨٢	الكلام في العقائد المتفرقة .....	٣٦٩
مبحث الإيمان .....	٢٨٧	العقائد المتعلقة بالصحابة ومن بعدهم ....	٣٧١
معنى الإيمان في الشرع .....	٢٩٠	مسألة أفضلية النبوة والولاية .....	٣٧٩
زيادة الإيمان و نقصانه .....	٢٩٧	حمل النصوص على الظواهر .....	٣٨١
الفرق بين الإيمان والإسلام .....	٣٠٥	جحد الأحكام القطعية والاستهزاء بها ...	٣٨٢
الكلام في إرسال الرسل .....	٣١٢	مسألة علم الغيب .....	٣٨٩
مبحث المعجزات وأقسام الخوارق .....	٣١٥	مبحث المعلوم .....	٣٩١
أول الأنبياء وآخرهم .....	٣١٧	مسألة إيصال الثواب .....	٣٩٤
مسألة ختم النبوة .....	٣٢٢	إجابة الله الدعوات .....	٣٩٥
مبحث عصمة الأنبياء .....	٣٢٥	دعاء الكافر .....	٣٩٦
نبينا محمد ﷺ أفضل الأنبياء .....	٣٢٩	أشراط الساعة .....	٣٩٧
الملائكة لا يعصون الله .....	٣٣٠	هل المجتهد يخطئ؟ .....	٣٩٩
بيان الكتب المنزلة .....	٣٣٣	أفضلية رسل البشر على رسل الملائكة ....	٤٠٣
مسألة المعراج .....	٣٣٥	من العقائد لعمر النسفي رحمه الله .....	٤٠٩
كرامات الأولياء .....	٣٣٨		
مسألة الأفضلية بعد الأنبياء .....	٣٤٣		
خلافة الخلفاء الراشدين .....	٣٤٨		
مسألة مشاجرات الصحابة .....	٣٥١		

## طبع شدہ رنگین مجلد

حسن حسین

تفسیر عثمانی

خطبات الاحکام لمجمعات العام	تعلیم الاسلام (مکتل)
الحزب الاعظم (مینی کی ترتیب پر)	خصائل نبوی شرح شامل ترمذی
الحزب الاعظم (بڑی کی ترتیب پر)	بہشتی زیور (تین حصے)
لسان القرآن (اول، دوم، سوم)	

## رنگین کارڈ کور

حیات المسلمین	آداب معاشرت
تعلیم الدین	زاد السعید
جزاء الأعمال	روضۃ الادب
الحجامة (تھپانا) (جدید ایڈیشن)	فضائل حج
الحزب الاعظم (مینی کی ترتیب پر) (مینی)	معین الفلاسفہ
الحزب الاعظم (بڑی کی ترتیب پر) (مینی)	خیر الاصول فی حدیث الرسول
مفتاح لسان القرآن (اول، دوم، سوم)	معین الاصول
عربی زبان کا آسان قاعدہ	تیسیر المنطق
فارسی زبان کا آسان قاعدہ	فوائد مکبہ
تاریخ اسلام	بہشتی گوہر
علم الصرف (اولین، آخرین)	علم النحو
عربی مفتوح المصادر	جمال القرآن
جوامع الکلم مع جہل ادعیہ مسنونہ	تسہیل المبتدی
عربی کا معلم (اول، دوم، سوم)	تعلیم العقائد
نام حق	سیر الصحابیات
کریمہ	پند نامہ
آسان اصول فقہ	

## کارڈ کور/مجلد

اکرام مسلم	منتخب احادیث
مفتاح لسان القرآن (اول، دوم، سوم)	فضائل اعمال

## زیر طبع

عربی کا معلم (چہارم)	معلم الحجاج
صرف میر	نومیر
تیسیر الابواب	

## المطبعة ملونة مجلدہ

الصحيح لمسلم (۷ مجلدات)	الموطأ للإمام محمد (مجلدین)
الهدایة (۸ مجلدات)	مشكاة المصابيح (۶ مجلدات)
التبيان في علوم القرآن	تفسير البضاوي
شرح العقائد	تيسير مصطلح الحديث
تفسير الجلالين (۳ مجلدات)	المستند للإمام الأعظم
مختصر المعاني (مجلدین)	الحسامي
الهدية السعيدية	نور الأنوار (مجلدین)
القطبي	كنز الدقائق (۳ مجلدات)
أصول الشاشي	نفحة العرب
شرح التهذيب	مختصر القدوري
تعريب علم الصبغة	نور الإيضاح
البلاغة الواضحة	

## ملونة كرتون مقوي

شرح عقود رسم المفتي	السراجي
من العقيدة الطحاوية	الفوز الكبير
المعرفة	تلخيص المفتاح
زاد الطالبين	دروس البلاغة
عوامل النحو	الكافية
هداية النحو	تعليم المتعلم
إيساغوجي	مبادئ الأصول
شرح مائة عامل	مبادئ الفلسفة
من الكافي مع مختصر الشاشي	
هداية النحو (مع العلامه والمارين)	

## ستطيع قريبا بعون الله تعالى

## ملونة مجلدہ / كرتون مقوي

الموطأ للإمام مالك	الجامع للترمذی
ديوان الحماسة	ديوان المتنبي
التوضيح والتلويع	المعلقات السبع
شرح الجامي	المقامات الحريرية

## Books in English

Tafsir-e-Uthmani (Vol. 1, 2, 3)	Lisan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)
Key Lisan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)	Al-Hizbul Azam (Large) (H. Binding)
Al-Hizbul Azam (Small) (C Cover)	Secret of Salah

## Other Languages

Riyad Us Saliheen (Spanish) (H. Binding)	Fazail-e-Aamal (German)
--	-------------------------

## To be published Shortly Insha Allah

Al-Hizbul Azam (French) (Coloured)



طبع شدہ رنگین مجلد

تفسیر عثمانی	حسن حسین
خطبات الاحکام بمجمعات العام	تعلیم الاسلام (مکتب)
الحزب الاعظم (سینے کی ترتیب پر)	خصائل نبوی شرح شامل ترمذی
الحزب الاعظم (پٹے کی ترتیب پر)	بہشتی زیور (تین حصے)
لسان القرآن (اول، دوم، سوم)	

رنگین کارڈ کور

حیات المسلمین	آداب المعاشرت
تعلیم الدین	زاد السعید
جزاء الاعمال	روضة الادب
الحجامة (پچھنا لگانا) (جدید ایڈیشن)	فضائل حج
الحزب الأعظم (سینے کی ترتیب پر) (میں)	معین القلند
الحزب الأعظم (پٹے کی ترتیب پر) (میں)	خیر الاصول فی حدیث الرسول
مفتاح لسان القرآن (اول، دوم، سوم)	معین الاصول
عربی زبان کا آسان قاعدہ	تیسیر المنطق
فارسی زبان کا آسان قاعدہ	فوائد مکبہ
تاریخ اسلام	بہشتی گوہر
علم الصرف (اولین، آخرین)	علم النحو
عربی صفوة المصادر	جمال القرآن
جوامع الکلم مع چہل ادعیہ مسنونہ	تسہیل المبتدی
عربی کا معلم (اول، دوم، سوم)	تعلیم العقائد
نام حق	سیر الصحابیات
کریم	پند نامہ
آسان اصول فقہ	

کارڈ کور / مجلد

اکرام مسلم	مختار احادیث
مفتاح لسان القرآن (اول، دوم، سوم)	فضائل اعمال

زیر طبع

عربی کا معلم (چہارم)	معلم الحجاج
صرف میر	نحو میر
تیسیر الابواب	

المطبوعة ملونة مجلدة

الصحيح لمسلم (۷ مجلدات)	الموطأ للإمام محمد (مجلدين)
الهداية (۸ مجلدات)	مشكاة المصابيح (۴ مجلدات)
التبيان في علوم القرآن	تفسير البضاوي
شرح العقائد	تيسير مصطلح الحديث
تفسير المجالين (۳ مجلدات)	المستند للإمام الأعظم
مختصر المعاني (مجلدين)	الحسامي
الهدية السعيدة	نور الأنوار (مجلدين)
القطبي	كنز الدقائق (۳ مجلدات)
أصول الشاشي	نفحة العرب
شرح التهذيب	مختصر القدوري
تعريب علم الصيغ	نور الإيضاح
البلاغة الواضحة	

ملونة كرتون مقوي

شرح عقود رسم المفتي	السراجي
معن العقيدة الطحاوية	الفوز الكبير
المروقة	تلخيص المفتاح
زاد الطالبين	دروس البلاغة
عوامل النحو	الكافية
هداية النحو	تعليم المتعلم
إيساغوجي	مبادئ الأصول
شرح مائة عامل	مبادئ الفلسفة
معن الكافي مع مختصر الشافعي	
هداية النحو (مع الخلاصة والمارين)	

ستطيع قريبا بعون الله تعالى

ملونة مجلدة / كرتون مقوي

الموطأ للإمام مالك	الجامع للترمذي
ديوان الحماسة	ديوان المتنبي
التوضيح والتلويع	المعلقات السبع
شرح الجامي	المقامات الحبرية

Books in English

Tafsir-e-Uthmani (Vol. 1, 2, 3)	Lissan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)
Key Lissan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)	Al-Hizbul Azam (Large) (H. Binding)
Al-Hizbul Azam (Small) C Cover	Secret of Salah

Other Languages

Riyad Us Saliheen (Spanish) (H. Binding)	Fazail-e-Aamal (German)
--	-------------------------

To be published Shortly Insha Allah

Al-Hizbul Azam (French) (Coloured)